

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
LINHA DE PESQUISA EM ÉTICA, FILOSOFIA POLITICA E FILOSOFIA DA
RELIGIÃO

GABRIEL CERCEAU FLAUSINO

**PERCEPÇÃO MÍSTICA E AS SUAS OBJEÇÕES:
UMA DEFESA DA TEORIA DE WILLIAM P. ALSTON**

GABRIEL CERCEAU FLAUSINO

**PERCEPÇÃO MÍSTICA E SUAS OBJEÇÕES:
UMA DEFESA DA TEORIA DE WILLIAM P. ALSTON**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade de Brasília, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Ética, Filosofia Política e Filosofia da Religião

ORIENTADOR: Dr. Agnaldo Cuoco Portugal

Brasília

2019

GABRIEL CERCEAU FLAUSINO

**PERCEPÇÃO MÍSTICA E SUAS OBJEÇÕES:
UMA DEFESA DA TEORIA DE WILLIAM P. ALSTON**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília, como requisito para obtenção de título de mestre em Filosofia.

Aprovada em: 19 de fevereiro de 2019.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Agnaldo Cuoco Portugal (Presidente) Universidade de Brasília

Prof. Dr. Daniel De Luca-Noronha (Membro Externo) Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Prof. Dr. André Leclerc (Membro Interno) Universidade de Brasília

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao professor Agnaldo Portugal pelas orientações, conversas e o companheirismo durante a jornada do mestrado. Nos dois anos de trabalho, com paciência e disposição, foi grande responsável pelo resultado positivo e sucesso da dissertação.

Agradeço aos professores da graduação em especial ao Sérgio Miranda, Marta Luzie e Desidério Murcho que sempre estiveram presentes com orientações e sugestões quando este trabalho não passava de uma ideia na cabeça de um aluno deslumbrado pela filosofia. Sem o apoio e conselhos de vocês a conquista de hoje não seria possível.

Agradeço a minha família, meu pai Vicente Camilo, minha mãe Rosimeire Maria e minha irmã Gabriele Flausino. Sem o amor e apoio de vocês eu nunca teria chegado onde estou. Não tenho palavras para descrever o quanto sou grato por tudo que fizeram e ainda fazem por mim.

Agradeço aos amigos da filosofia Ana Claudia Teodoro e Fabiana Costa, que entre outros, foram inspirações nos momentos de duvida. Agradeço pelo carinho e pelo conhecimento compartilhado. Vocês são fonte de inspiração para continuar crescendo e aprendendo com a filosofia.

Agradeço aos demais amigos Wilian Ney, Giovani Duarte, Julia Barbedo, Rodrio Vaz, Felipe Rocha, Jessica de Sá e mais uma lista interminável de pessoas brilhantes, inspiradoras, carinhosas e compreensivas que tive o enorme prazer e alegria de conhecer. Amigos que nunca negaram uma palavra de apoio e motivação e que sempre estiveram e sempre estarão juntos comigo nessa jornada.

A todos os meus mais sinceros agradecimentos.

RESUMO

Esta dissertação analisa e discute a posição de William Payne Alston em *Perceiving God: the Epistemology of Religious Experience* (1991) a respeito da justificação de crenças religiosas com base no fenômeno da percepção mística. Em sua obra, Alston argumenta que uma experiência perceptiva pode servir como fonte de justificação para crenças a respeito do mundo externo. Ele defende também que alguns casos de experiências religiosas podem ser considerados um tipo de experiência perceptiva não sensorial (místicas). Portanto, se for possível falar de percepções místicas e elas puderem ser justificadas ao modo das crenças perceptuais em geral, será possível apresentar uma justificação *prima facie* para crenças religiosas advindas desse processo (M-crenças). Diante disso, a dissertação argumentará, por sua vez, como a teoria sobrevive as suas objeções, mostrando que certas crenças teístas, as formadas pelos processos de percepção mística, podem apresentar justificação epistêmica aceitável.

Palavras-chaves: experiência religiosa; percepção; justificação; percepção mística; crenças religiosas

ABSTRACT

This dissertation analyzes and discusses William Payne Alston position in *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience* (1991) regarding the justification of religious beliefs based on the phenomenon of mystical perception. In his work, Alston argues that a perceptual experience can serve as a source of justification for beliefs about the external world. He also argues that some cases of religious experience may be considered a kind of non-sensory (mystical) perceptual experience. Therefore, if it is possible to speak of mystical perceptions and they can be justified in the manner of perceptual beliefs in general, it will be possible to present a *prima facie* justification for religious beliefs arising from this process (M-beliefs). Thus, the dissertation will discuss, in turn, how the theory survives its objections, showing that certain theistic beliefs, those formed by the processes of mystical perception, can present acceptable epistemic justification.

Keywords: religious experience; perception; justification; mystical perception; religious beliefs.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
CAPÍTULO 1: JUSTIFICAÇÃO DE CRENÇAS TEÍSTAS A PARTIR DE PERCEPÇÃO MÍSTICA	12
1.1 EXPERIÊNCIA RELIGIOSA E O MODELO PERCEPTIVO.....	12
1.1.1 Teoria da Aparição	17
1.1.2 O Contato com Deus.....	20
1.1.3 Crença Perceptiva	28
1.2 JUSTIFICAÇÃO E PRÁTICA DOXÁSTICA.....	30
1.2.1 Justificação epistêmica	31
1.2.2 O externismo de Alston	34
1.2.3 Justificação de Crenças Perceptivas.....	35
1.2.4 Prática doxástica	37
1.2.5 Circularidade Epistêmica e a Confiabilidade da Percepção.....	43
1.3 PRÁTICAS DOXÁSTICAS MÍSTICAS	49
1.3.1 Organização da prática mística	50
1.3.2 Prática Mística Cristã.....	56
1.4. OS PRÓXIMOS PASSOS	60
CAPÍTULO 2: OBJEÇÕES E RESPOSTAS AO MODELO PERCEPTUAL DE JUSTIFICAÇÃO DO TEÍSMO	61
2.1 OBJEÇÕES À EXPERIÊNCIA RELIGIOSA E O MODELO PERCEPTIVO:.....	61
2.1.1 Objeção: Nick Zangwill e o mito da percepção mística	61
2.1.2 Defesa: Deus e a percepção não sensorial	65
2.1.3 Objeção: Evan Fales e a confirmação da percepção mística.....	72
2.1.4 Defesa: Deus e a relação causal da percepção	76
2.2 OBJEÇÕES À JUSTIFICAÇÃO E PRÁTICA DOXÁSTICA.....	80
2.2.1 Objeção: Matthew Bagger e a justificação somente por razões.....	80
2.2.2 Defesa: Percepção e experiência, a participação das crenças de fundo	84
2.2.3 Objeção: Alston e o abandono da justificação	88
2.2.4 Defesa: Alston contra Alston	92
2.3 OBJEÇÕES À PRÁTICAS DOXÁSTICAS MÍSTICAS	97
2.3.1 Objeção: Analogia indireta	98
2.3.2 Defesa: O funcionamento da prática doxástica.....	100
2.3.3 Objeção: Problema da paridade	104
2.3.4 Defesa: As semelhanças e diferenças entre a prática mística e a percepção sensorial.....	107
CAPÍTULO 3: O PROBLEMA DA DIVERSIDADE RELIGIOSA	112
3.1 MÚLTIPLAS TRADIÇÕES RELIGIOSAS	112
3.1.1 O problema da diversidade em Alston	116
3.1.2 A solução de Alston.....	118
CONCLUSÃO	127
BIBLIOGRAFIA:.....	130

INTRODUÇÃO

A presente dissertação analisa a posição do epistemólogo norte-americano William Payne Alston a respeito da justificação de crenças teístas com base em experiências religiosas, apresentando e discutindo um conjunto de objeções e problemas que sua teoria enfrenta. O objetivo é defender que sua proposta de justificação de crenças religiosas permanece sendo uma opção viável apesar de todas essas críticas. Para isso, como fonte bibliográfica inicial, é discutido seu livro *Perceiving God: the Epistemology of Religious Experience* (1991), principal obra escrita por ele sobre o tema e uma das mais importantes para o estudo da epistemologia analítica da religião e para o problema de justificação de crenças teístas com base na experiência religiosa.

Experiências religiosas, casos de encontro ou manifestação de alguma divindade, são descritos por toda a história da humanidade e em praticamente todos os grupos religiosos. No cristianismo, podemos ressaltar exemplos como o caso de Paulo na estrada para Damasco ou os relatos de Tereza de Ávila entre muitos outros. Mas um dos primeiros pensadores a trazer esse fenômeno para a discussão filosófica foi William James, com seu trabalho, *As Variedades da Experiência Religiosa* (1902), onde o autor organiza e descreve diferentes relatos e os trabalha dentro do que hoje é conhecido como o estudo da experiência religiosa.

O estudo sobre experiência religiosa hoje pode ser visto em diversas áreas do conhecimento como a Sociologia, Antropologia, História e Psicologia. Contudo, em Filosofia, mas diretamente em epistemologia, vem se desenvolvendo o debate da experiência religiosa como um mecanismo de formação, fortificação ou confirmação de crenças a respeito de Deus. Além de William Alston, nomes como Richard Swinburne e Alvin Plantinga desenvolveram argumentos onde o fenômeno é tido como parte importante das crenças em Deus ou da vida religiosa de um indivíduo. Mas o maior ganho que a proposta de Alston tem em comparação com as propostas dos demais autores se dá no fato do epistemólogo construir não só um argumento que visa reconhecer o valor do fenômeno e agregá-lo à defesa da crença religiosa, mas sim desenvolver uma forte estrutura para demonstrar como o fenômeno age no processo epistêmico do teísta garantindo o mesmo peso racional que outras crenças advindas de fenômenos experienciais mais comuns.

Willian Alston reconhece uma variedade de experiências religiosas, mas se limita a discutir um tipo específico de relato experiencial, chamando-o de *percepção mística*. A percepção mística deve ser um relato de um contato direto e forte com a *awareness of God*, uma percepção do tipo não-sensorial, ou seja, não se percebe por meio dos sentidos físicos (visão, tato, paladar, audição e olfato).¹ Portanto, para os fins de sua tese, a percepção é entendida no seu sentido mais geral, como um mecanismo ou forma como um sujeito identifica e reconhece o que é externo a ele mesmo. Ao mesmo tempo, para ele, percepção, neste contexto, não pode ser entendida no seu sentido factivo, mas sim como aquilo que o sujeito toma como percebido.²

Logo, basta para que um fenômeno seja reconhecido como uma experiência perceptiva que S perceba X sendo X algo que se apresenta ao sujeito de forma direta. Nesses moldes, a percepção pode ser sensorial, relacionada aos cinco sentidos tradicionais, ou não-sensorial como nos casos da percepção mística, o contato direto da consciência com Deus. O sujeito reconhece Deus como tal ou por meio um de seus atributos (todo poderoso, perfeitamente bom, criador do mundo etc.) ou praticando alguma ação (dizendo ou mostrando algo).

Para Alston, em *Perceiving God*, alguns casos de experiência místico-religiosa, aqueles que têm sua origem na percepção, podem justificar (*prima facie*) algumas crenças teístas. Assim, se estamos justificados em formar certas crenças partindo de nossa percepção, o crente está justificado em sustentar crenças a respeito de Deus por meio da experiência-perceptual religiosa.³

Dessa forma, defende Alston que, para que estejamos justificados (*prima facie*) em acreditar na crença gerada sobre o objeto percebido, basta sabermos se o mecanismo responsável por formar a crença sobre o objeto é um mecanismo confiável, ou seja, um mecanismo que gere mais crenças verdadeiras do que falsas. Portanto, o que temos, quando o assunto é a justificação de crenças perceptivas em Alston não é o problema de se a crença é de fato formada pela presença de Deus ou não, mas sim se o sujeito que forma crenças, com base na percepção, está justificado em confiar no processo. Ou

¹ ALSTON, William P. Religious experience justifies Religious Belief. In: (eds.) M. J. Peterson & R. J. VanArragon, *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*. Oxford: Blackwell, 2004. pp.136 – 137.

² ALSTON, William. (1991). *Perceiving God: the Epistemology of Religious Experience*. Ithaca/London: Cornell University Press. p.12

³ ALSTON, William P. Religious experience justifies Religious Belief. In: (eds.) M. J. Peterson & R. J. VanArragon, *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*. Oxford: Blackwell, 2004. p. 135.

melhor, busca-se entender se, quando o indivíduo S forma a crença P com base na percepção, esse processo de justificação é confiável, aceitável ou não. E é essa prática responsável por formar e avaliar os dados de entrada de um determinado fenômeno e fornecer como resultado uma crença que Alston vai chamar de *prática doxástica*.⁴ Assim, quanto mais sofisticada ou mais bem estabelecida é uma prática, mais justificada e mais segura é a crença formada.

A terceira parte da proposta de Alston evidencia sua tentativa de usar a abordagem da prática doxástica para crenças em Deus com base na experiência. Por motivos de maior familiaridade, Alston adota o sistema conceitual cristão como exemplo.⁵ A prática doxástica mística cristã possui um sistema interno de cancelamento formado por um conjunto de conceitos e elementos de base,⁶ além do fato de ser partilhada socialmente, podendo ser avaliada em diferentes momentos.⁷ Dessa maneira, não só para a prática cristã, mas para qualquer sistema conceitual que atenda a prática doxástica perceptual aos moldes do modelo cristão, o indivíduo que participa da prática está justificado em acreditar *prima facie* na existência da deidade.

Diante da proposta de Alston, surgem inúmeras objeções, críticas e apontamentos que atacam diferentes aspectos de sua tese, desde o modelo perceptivo e a sua aplicabilidade a percepções místicas, objeções à teoria de justificação da prática doxástica e objeções à aplicação da prática doxástica aos casos de experiências místicas. E por último, como um todo, sendo a teoria de Alston uma estrutura epistemológica que visa defender crenças a respeito de divindades, ela é alvo de um tipo específico de objeção que ao longo da tradição da filosofia da religião ficou conhecida como a objeção da diversidade religiosa.

No presente trabalho são discutidos os principais exemplos dessas objeções, demonstrando como a complexa estrutura construída por Alston em *Perceiving God* dá conta de respondê-las e se afirmar como uma teoria sólida. Para responder essa questão, a dissertação se divide em três capítulos. O primeiro é uma apresentação da tese do autor a respeito do tema da justificação de crenças teístas com base em casos de experiência mística e tem o intuito de ambientar o leitor na proposta defendida e

⁴Idem, p.100.

⁵Idem, pp.192-193.

⁶Idem, p.191.

⁷Idem, pp.187-188.

construir o espaço de discussão. Na sequência, nos capítulos 2 e 3 são apresentadas, discutidas e respondidas as principais objeções, particularmente as objeções diretas à construção argumentativa de Alston e a principal objeção geral aos casos de justificação pela experiência religiosa, o problema da diversidade religiosa.

A justificação da crença relacionada a Deus é um problema fundamental da filosofia da religião e é objeto de reflexão de diversas obras. Este projeto visa analisar um debate contemporâneo que envolve essa questão fundamental presente na epistemologia e na filosofia da religião, visto que analisa a questão da justificação de crenças perceptuais e como essa se aplica à justificação de crenças teístas formadas por experiências religiosas. Para cumprir tal proposta, será estudado um dos principais autores e sua principal obra sobre o tema, os argumentos levantados contra sua tese e as possíveis respostas aos problemas, relacionando-os com o estudo de epistemologia em geral e da filosofia da religião contemporânea.

CAPÍTULO 1: Justificação de Crenças Teístas a partir de Percepção Mística

A teoria de justificação de crenças teístas com base no fenômeno perceptivo foi o resultado de cerca de cinquenta anos de pesquisa desenvolvida por Alston, levando a uma extensa produção acadêmica, culminando na sua formulação final em *Perceiving God* (1991). Sua teoria é apresentada como uma construção epistemológica a respeito da justificação de um determinado grupo de crenças por um determinado conjunto de fenômenos.

Contudo, o que torna a proposta de Alston tão atrativa é o cuidado sistemático em organizar as bases e limites de sua defesa de maneira clara, ao mesmo tempo que constrói uma estrutura que dificilmente poderia ser encarada como um argumento simples. O autor inicia sua construção argumentativa partindo do fenômeno perceptivo e de como a experiência religiosa participa deste processo, seguindo-se de um extenso cuidado ao desenvolver sua teoria de justificação por meio de mecanismos de formação de crenças, culminando na demonstração do processo para o caso místico. Por esse motivo este capítulo se dividirá em três grandes momentos, onde são apresentadas as etapas de sua argumentação, assim como o espaço da sua teoria no que diz respeito à filosofia da religião e à epistemologia.

1.1 Experiência Religiosa e o Modelo Perceptivo

Levando em conta as múltiplas tradições religiosas e todo o seu desenvolvimento, não são poucos os casos descritos de contato, encontros, manifestações e experiência com conteúdo religioso, ou seja, descrições de fenômenos onde existe a presença de um sujeito que se depara com uma entidade ou aspecto superior vinculado a uma realidade última ou figuras transcendentais. Tais relatos são descritos por membros elevados das tradições, líderes, místicos até mesmo agente comuns, adeptos ou não de grupos religiosos consagrados. E por sua vez essas descrições são tão vastas e variadas quanto os sujeitos que as descrevem.

O fenômeno da experiência religiosa carrega, ainda hoje, inúmeros desafios, incluindo como definir apropriadamente o fenômeno, dada a complexidade das entidades que supostamente são identificadas por ele, além da vagueza e individualidade do fenômeno. Richard Swinburne, por exemplo, na obra *The Existence of God* (2004),

apresenta experiência religiosa como “(...) uma experiência que parece (epistemicamente) ao sujeito ser uma experiência de Deus (ou dele apenas estar ali ou dele dizendo ou fazendo algo) ou de alguma coisa sobrenatural.” (SWINBURNE, 2004, p. 478- 479). Enquanto Alston, semelhante a Swinburne, assume a experiência religiosa, como um estado mental ao qual o sujeito reconhece como Deus agindo ou presente de uma certa maneira.⁸

Ao analisar as diferentes formas das descrições, Alston reconhece que haveria fenômenos apresentados de maneira que permite serem categorizados como experiências da percepção. A *Stanford Encyclopedia of Philosophy* define percepção como uma experiência, envolvendo a apresentação de objetos independentemente do sujeito, que o percebe de forma imediata, podendo fornecer ao sujeito consciência a respeito do mundo externo.⁹ Contudo, o fenômeno normalmente é tratado em termos sensoriais, como mecanismo de informação para objetos físicos. Mas a teoria de Alston chama a atenção ao fato de que, assumindo a definição ordinária do fenômeno, é aceitável, ou no mínimo não teríamos razão para negar, o espaço da percepção para além do tato, paladar, visão, audição e olfato. Um exemplo seria a percepção de espaço e tempo, que resume como um todo a percepção de padrões, ritmos, ordem, tempo, distancia, cumprimentos etc.

Diante disso, trata-se de situações onde um sujeito percebe um indivíduo, objeto ou ação e identifica como sendo Deus, ou presente ou agindo de tal e tal forma, muito semelhante ao comportamento cotidiano de percepção e reconhecimento do mundo externo. Fazem parte desta categoria encontros ou manifestações perceptivas onde um sujeito se dá por ciente, reconhece diretamente, tem consciência da presença de Deus¹⁰. Alston traz um conjunto de diferentes relatos descritos por místicos consagrados até indivíduos anônimos com o objetivo de exemplificar o tipo de experiência religiosa que pretende discutir. Um dos casos seria:

(2) Um dia, quando eu estava oração ... Eu vi Cristo ao meu lado - ou melhor dizendo, eu estava consciente Dele, porque eu não vi nada com os olhos do corpo ou os olhos da alma (a imaginação). Ele parecia bem perto de mim e eu vi que era Ele. Enquanto eu pensava, ele estava falando comigo. Sendo completamente ignorante que tais visões eram possíveis, eu estava com muito

⁸ Idem, p.11-12

⁹ *Stanford encyclopedia of Philosophy*, disponível em: < <https://plato.stanford.edu/entries/perception-problem/> > publicado em 2005; acessado em: 16 de novembro 2018

¹⁰ Idem, p. 9

medo a princípio, e não pude fazer nada além de chorar, embora assim que Ele falou Sua primeira palavra de segurança para mim, eu recuperei minha calma habitual, e me tornei alegre e livre de medo. Todo o tempo Jesus Cristo parecia estar ao meu lado, mas como esta não era uma visão imaginária, não pude ver de que forma. Mas eu senti claramente que Ele estava o tempo todo à minha direita, e era uma testemunha de tudo o que eu estava fazendo ... se eu digo que não o vejo com os olhos do corpo ou os olhos da alma, porque essa não é uma visão imaginária, como então posso saber e afirmar que ele está ao meu lado com maior certeza de que se eu o visse? Se alguém diz que alguém é como uma pessoa no escuro que não pode ver alguém, embora ele esteja ao seu lado, ou que alguém seja como alguém que é cego, isso não está certo. Há alguma semelhança aqui, mas não muito, porque uma pessoa no escuro pode perceber com os outros sentidos, ou ouvir seu vizinho falar ou se mover, ou pode tocá-lo. Aqui não é assim, nem existe qualquer sensação de escuridão. Pelo contrário, Ele aparece para a alma por um conhecimento mais brilhante que o sol. Não quero dizer que qualquer sol seja visto ou qualquer brilho, mas há uma luz que, embora invisível, ilumina o entendimento. (Santa Teresa, 1957, cap. 27, pp. 187-89)¹¹

A descrição feita por Teresa de Ávila de um de seus encontros com Deus é um perfeito exemplo do tipo de fenômeno que Alston descreve como contato consciente com Deus. É possível notar uma forte convicção do sujeito quanto à presença do objeto para sua cognição, muito semelhante à convicção que podemos ter ao notar um objeto físico a nossa frente por meio da visão por exemplo. E a experiência ocorre sem o esforço ou desejo consciente do agente, da mesma forma que não escolhemos de forma consciente o que vemos ou escutamos, quando falamos sobre percepção no mundo físico.

Apesar de algumas semelhanças iniciais com o que se entende como percepção clássica (por meio dos sentidos), haveria claras distinções. Pensa-se em percepção de forma geral como o processo de reconhecimento de um objeto ou ação de uma determinada maneira por um sentido. Mas na descrição de Santa Tereza, apesar do uso de termos factivos como “ver” e “ouvir”, há uma distinção clara de que a experiência é

¹¹ (2) One day when I was at prayer ... I saw Christ at my side—or, to put it better, I was conscious of Him, for I saw nothing with the eyes of the body or the eyes of the soul [the imagination]. He seemed quite close to me and I saw that it was He. As I thought, He was speaking to me. Being completely ignorant that such visions were possible, I was very much afraid at first, and could do nothing but weep, though as soon as He spoke His first word of assurance to me, I regained my usual calm, and became cheerful and free from fear. All the time Jesus Christ seemed to be at my side, but as this was not an imaginary vision I could not see in what form. But I most clearly felt that He was all the time on my right, and was a witness of everything that I was doing ... if I say that I do not see Him with eyes of the body or the eyes of the soul, because this is no imaginary vision, how then can I know and affirm that he is beside me with greater certainty than if I saw Him? If one says that one is like a person in the dark who cannot see someone though he is beside him, or that one is like somebody who is blind, it is not right. There is some similarity here, but not much, because a person in the dark can perceive with the other senses, or hear his neighbor speak or move, or can touch him. Here this is not so, nor is there any feeling of darkness. On the contrary, He appears to the soul by a knowledge brighter than the sun. I do not mean that any sun is seen, or any brightness, but there is a light which, though unseen, illumines the understanding. (St. Teresa 1957, chap. 27, pp. 187-89). Descrição retirada de ALSTON, 1991, p. 13

captada não pelas vias convencionais “*Eu vi Cristo ao meu lado - ou melhor dizendo, eu estava consciente Dele, porque eu não vi nada com os olhos do corpo ou os olhos da alma (a imaginação)*”, segundo Alston isso não exclui a forte relação perceptiva expressa no fenômeno, mas categoriza esses fenômenos dentro do espectro perceptivo que o autor vai chamar de percepção não sensorial.¹² Isto, por sua vez, seria compatível com a proposta de um Deus incorpóreo (uma das características fundamentais da entidade teísta).

Além do mais, é possível inferir que a escolha dos termos é expressa na ausência de descrições mais adequadas, o que faz perfeito sentido ao se considerarem os fatores que envolvem a descrição e identificação da percepção. Diante de uma experiência, objeto ou situação, nossa habilidade de descrição e identificação está contida no conjunto de informações básicas que temos, por exemplo, se vejo um objeto e não tenho conhecimento exato que me permite identificar de imediato o que é, descrevo-o partindo de informações que possuo como forma, cor, como o objeto aparenta para mim, suas características. E o mesmo pode ser esperado da descrição do fenômeno religioso, no relato da mística medieval, que tem consciência de que sua percepção não acontece por meio da visão ou da audição, mas descreve o fenômeno da forma como melhor consegue, ou como parece para ela estar percebendo.

Na gama de relatos e descrições de experiências religiosas, são as que apresentam forte convicção por parte do sujeito da presença ou ação de Deus, ao mesmo tempo que são reconhecidas pelo mesmo fora do aspecto sensorial (tato, paladar, visão, audição e olfato) que Alston vai chamar de contato consciente com Deus, e o tipo de fenômeno que o autor vai se limitar a defender¹³. Trata-se de um fenômeno de caráter individual, onde o sujeito se vê disposto à presença, ação ou características divinas por meio da percepção na qual se dá a apresentação de algo ao sujeito e este o apreende sem esforço de forma direta e imediata.

Antes de avançar na discussão, uma importante distinção é necessária. É comum supor, quando falamos sobre percepção ou experiência perceptiva, o comportamento factivo dos termos envolvidos. Ou seja, quando digo: “vejo uma mesa na minha frente”, ou “há alguém conversando no corredor”, isso implica a postulação de verdade dessas

¹² Idem, p. 5

¹³ Idem, p. 20

afirmações. Contudo, Alston argumenta em favor de uma teoria de justificação epistêmica que possa ser compreendida e aceita por teístas e não teístas¹⁴. Portanto, não pretende supor que sempre que se afirme “Deus está presente”, tenha-se uma percepção consciente genuína, implicando a presença de Deus.

É um fato que, no que diz respeito às experiências perceptivas há certa margem de erro e sendo a experiência mística uma espécie de percepção, mesmo que não sensorial, não seria diferente. Alston adota, em vista disso, um conceito de experiência da percepção partindo do fenômeno descrito (epistemológica) e não do objeto genuíno, mas defende que o fenômeno descrito é forte indício da existência genuína no objeto¹⁵, separando o que seria percepção genuína de percepção descritiva.

Logo, poso ter uma experiência genuína sem ser descritiva, dado que posso estar diante de um determinado objeto e não ser capaz de identificá-lo, ao mesmo tempo que posso estar fortemente convencido dos dados que recebo de um fenômeno, e por fim, os dados serem fruto de uma miragem, ou por meio da experiência identifico o objeto como sendo X, mas de fato estou diante de Y. Uma descrição de um fenômeno, ou experiência que parece para o sujeito como sendo de tal forma é um forte indicio em favor que de há um objeto que é tal, mas não é garantia última, ainda mais quando falamos de percepção. Isto coloca Alston na categoria de epistemólogos da percepção que consideram o conceito como a experiência do sujeito independentemente da compatibilidade com a realidade. Para o autor, seja uma experiência genuína ou não, o evento de receber dados externos é percepção, ou seja, uma miragem, ou qualquer elemento descritivo onde o sujeito reconhece algo que se dá como externo ao mesmo é percepção, independente de sua compatibilidade com o espaço externo. Em outras palavras:

Experiências ilusórias podem ser fenomenalmente indistinguíveis das verídicas, tanto no âmbito místico quanto no sensorial. Nada na experiência em si é suficiente para distinguir um do outro. Mas, e este é um ponto crucial, esse fato não impede crenças formadas por ler o que é apresentado na experiência como sendo justificado *prima facie* justamente por esse fato. O fato de que é para todo o mundo como se X fosse dado para minha

¹⁴ ALSTON, William P. *Perceiving God: the Epistemology of Religious Experience*. Ithaca/London: Cornell University Press. 1991. 10

¹⁵ Idem, p.1

experiência como sendo ϕ , pelo menos cria um forte pressuposto de que X é ϕ , mesmo que a experiência em si não garanta que isso seja assim.¹⁶

Disso não se segue que Alston não estaria preocupado com a percepção genuína de Deus, mas sim que a ocorrência do fenômeno representa um indício favorável à existência de Deus, da mesma forma que as experiências perceptivas sensoriais dão indícios em favor da existência do mundo físico. Ele assume uma posição realista no que diz respeito à percepção¹⁷ e argumenta em favor dessa ideia ao desenvolver seu modelo perceptivo.

Contudo, ao considerarmos o caráter epistemológico da percepção, ou seja, percepção como fonte de justificação para uma crença, o próprio fenômeno da maneira como o sujeito o reconhece (descritivo) é a maior parte, se não toda a parcela disponível para análise. Posso estar justificado em acreditar que há pessoas conversando na porta da minha casa, em razão de ter uma experiência perceptiva de vozes vindas do lado de fora da minha janela, mas minha crença acabar por se confirmar sendo falsa. Isso não exclui o fato de que, em um primeiro momento, eu estava justificado em acreditar que havia pessoas conversando do lado de fora da minha casa. Isso acontece, pois no momento em que formei a crença não tinha nenhuma razão aparente para duvidar da veracidade daquilo que era apresentado para mim.

1.1.1 Teoria da Aparição

Retomando a definição ordinária de percepção, o ponto fundamental para o fenômeno é que algo seja apresentado ao sujeito de forma direta como externo a este, em outras palavras, as condições para a percepção são os elementos necessários e suficientes envolvendo a formulação “S percebe X”. O estado mental envolvido na apresentação é distinto da memória ou do raciocínio, ou seja, ver a minha casa, ter uma experiência visual de abrir os olhos e olhar diretamente para a fachada da minha casa, é diferente de pensar ou lembrar dela.¹⁸

¹⁶ “Delusory experiences can be phenomenally indistinguishable from veridical ones, in the mystical realm as well as the sensory. Nothing in the experience itself suffices to distinguish one from the other. But, and this is a crucial point, this fact does not prevent beliefs formed by “reading off what is presented in the experience from being *prima facie* justified just by that fact. The fact that it is for all the world as if X is given to my experience as ϕ at least creates a strong presumption that X is ϕ , even though the experience itself does not guarantee that this is so.” Idem, p. 80

¹⁷ Idem, p. 3

¹⁸ Idem, p.36-37

Diante disso, Alston defende que o melhor mecanismo de conceituação da fórmula “S percebe X”, seria a teoria da aparição ou do aparecimento.¹⁹ Pois, em relação às demais teorias da percepção, a teoria da aparição não pressupõe relações complexas ou exigem do fenômeno uma teorização exaustiva, ao mesmo tempo em que não exclui a participação de elementos como a causalidade ou as crenças de base.

De acordo com a Teoria da Aparição, a noção de que X aparece para S como tal é fundamental e não analisável. E como essa relação, por não ser analisável, não é analisável em termos de conceitualizações, crenças, apropriações ou qualquer outra coisa do tipo, ela realmente tem o caráter não-ou pré-conceitual que vimos anteriormente que a aparência perceptiva parece fenomenologicamente ter. Por tudo isso, a análise do conceito de percepção de objeto dada pela Teoria da Aparição é de uma simplicidade de tirar o fôlego. S perceber X é simplesmente X aparecer para S como tal e tal. Isso é tudo o que basta. Pelo menos é tudo o que basta para o conceito de percepção. Assim, a Teoria da Aparição é uma forma de realismo "direto", mesmo de realismo "ingênuo", na medida em que endossa nossa maneira espontânea e ingênua de tomar a experiência sensorial como envolvendo a consciência direta de um objeto que é apresentado à nossa consciência, geralmente um objeto físico externo. Difere da forma de realismo mais ingênua concebível apenas ao reconhecer que aquilo que um objeto externo se apresenta como sendo pode divergir do que esse objeto realmente é.²⁰

A ideia aqui é que seria suficiente que X se apresentasse como tal para S para que o contato de S com X fosse uma experiência perceptiva. Ela difere de outras teorias, na tentativa de analisar a estrutura sujeito-objeto da percepção, pois estas acrescentam elementos à fórmula que transformam a estrutura em uma construção muito complexa, e não conseguem tratar o conceito de forma adequada.²¹

No que diz respeito à cadeia causal, é esperado da percepção que quando S percebe X, X esteja presente de certa forma para o aparato cognitivo de S, em outras palavras, esteja presente na cadeia causal que leva S a perceber X. Contudo, como chama atenção Alston, esse é um fundamento externo ao fenômeno perceptivo. Que uma árvore tenha uma participação, ou figure diante de mim de uma maneira que me

¹⁹ *Theory of Appearing*, Idem, p. 54

²⁰ “According to the Theory of Appearing the notion of X's appearing to S as so-and-so is fundamental and unanalyzable. And since this relationship, being unanalyzable, is not analyzable in terms of conceptualizations, beliefs, takings, or anything else of the sort, it really does have the non- or pre-conceptual character we saw earlier that perceptual appearing seems phenomenologically to have. Because of all this the analysis of the concept of object perception given by the Theory of Appearing is of breathtaking simplicity. For S to perceive X is simply for X to appear to S as so-and-so. That is all there is to it. At least that is all there is to the concept of perception. Thus the Theory of Appearing is a form of "direct" realism, even "naive" realism, in that it endorses our spontaneous, naive way of taking sense experience as involving the direct awareness of an object that is presented to consciousness, usually an external physical object. It differs from the most naive conceivable form of realism only in recognizing that what an external object presents itself as may diverge from what that object actually is.” Idem, p. 55

²¹ Exemplos mais específicos das teorias rivais são tratadas mais a frente no capítulo 2 desta dissertação.

permite percebê-la, é parte importante da percepção, mas não é única, nem engloba todo o processo de receber os dados de entrada perceptuais e devolver a crença em resposta, havendo a participação de elementos neurológicos nessa cadeia e muitos outros passos que são de igual importância e não se limitam apenas ao objeto como parte causal, além de transpor o próprio fenômeno.²²

Enquanto que o elemento doxástico da equação está na participação das crenças na percepção, agora em seu valor interno, é possível levantar a questão de que quanto mais informação, crenças, ou conhecimento se têm a respeito de um determinado objeto, mais complexa, completa ou segura pode ser nossa descrição do mesmo. Mas disso não se segue que o fenômeno passa ser completamente reduzido à descrição de informações. É evidente que há influência de nossas crenças e informações na maneira como descrevermos e, até certo ponto, percebemos o mundo a nossa volta²³, mas os qualia envolvidos por meio dos quais inferimos as descrições não são reduzidos a elas. Quando Alston parte do fenômeno descritivo, está levando em conta como o fenômeno aparece ou se apresenta para o indivíduo, mas os conceitos usados são meios de descrever o fenômeno não o reduzem completamente ou esgotam a complexidade existente entre os elementos recebíveis e a descrição do objeto.

Mais especificamente sobre a ideia de que a percepção pode ser resumida completamente na descrição do fenômeno, Alston argumenta:

Isto obviamente tem que ser qualificado, uma vez que se pode ver X sem crenças sobre X serem geradas; talvez alguém já acreditasse em tudo sobre X que pudesse vir a acreditar com base na experiência, ou talvez alguém tivesse razões em contrário que inibissem a formação das crenças que, de outra forma, se originariam dessa percepção. Várias qualificações podem ser introduzidas para lidar com essas dificuldades. Por exemplo, pode-se dizer que é a intenção de gerar de crenças que é crucial aqui, onde é possível ter uma tendência a uma crença de que p, mesmo que vários fatores impeçam que tal crença surja de fato. Mais uma vez, uma experiência sensorial pode obviamente gerar crenças sobre outras coisas além daquilo que é percebido; só para considerar a ideia mais óbvia, pode gerar crenças sobre si mesma. Além disso, por meio de cadeia de associações, pode gerar crenças sobre uma variedade indefinidamente grande de itens.²⁴

²² Idem, p. 57

²³ Idem, p. 38-39

²⁴ “This obviously has to be qualified, since one can see X without beliefs about X being generated; perhaps one already believed everything about X that one could come to believe on the basis of experience, or perhaps one has reasons to the contrary that inhibit the formation of the beliefs that would otherwise eventuate from that perception. Various qualifications can be introduced to handle these difficulties. For example, it could be said that it is the generation of belief tendencies that is crucial here, where it is possible to have a tendency to a belief that p, even though various factors prevent such a belief

Por mais que as crenças geradas sejam de extrema importância, não resumem todos os aspectos da percepção. Além disso, que a teoria da aparição, por considerar a experiência no seu sentido em si mesmo, apoiando-se na estrutura básica sujeito-objeto como um processo não analisável, leva em conta a relação causal e as informações geradas pelo fenômeno sem reduzir o mesmo a esses elementos. Para a teoria da aparição, para que eu tenha a experiência de ver um carro, basta que o carro seja o que está presente no meu estado mental descritivo, de mesma forma, se não há um carro a ser apresentado a mim, não há nada que possa ser acrescentado que faça o carro ser percebido na minha experiência.²⁵

1.1.2 O Contato com Deus

Contudo, nas experiências perceptivas algo é apresentado em termos de possuindo certas características, fornecendo certos dados, ou melhor se apresentado de uma determinada maneira, contendo qualidades fenomenológicas ou modos de percepção. Ao considerarmos a percepção sensorial, o fenômeno fornece elementos como cores, cheiros, texturas, sons etc; elementos que permitem que o objeto percebido seja reconhecido como tal. Logo, se espera que em casos não-sensoriais também haja a apresentação de certos dados, informações reconhecíveis.

Desse modo, a percepção descritiva depende de uma exposição conceitual que identifica o que é reconhecido pela experiência, podendo ser descrita de diferentes formas e com diferentes sentidos e direcionamentos, mas em todo caso algo se apresenta como tendo certas características, qualidades perceptivas. Ou seja, só é possível haver descrições de experiência, sejam elas quais forem, diante da existência de características intrínsecas que possam ser captadas pela percepção. Contudo é evidente que a percepção mística, assumindo que seja um fenômeno passível de descrição, vai possuir características e dados intrínsecos que, por sua vez, devem ser distintos do que se espera da percepção sensorial, exatamente por estarem dispostas em lados opostos do espectro sensível da percepção.

from actually arising. Again, a sensory experience can obviously generate beliefs about things other than what is perceived; just to take the most obvious point it can generate beliefs about itself. Moreover, by trains of association it can generate beliefs about an indefinitely large variety of items.” Idem, p. 58

²⁵ Idem, p. 56

A percepção é um dos grandes problemas na filosofia discutido por epistemólogos de forma incansável ao longo da história, seria impossível descrever neste trabalho todas as implicações e problemas envolvendo esse tema. O mais importante de ser colocado neste parâmetro a respeito de Alston é que ele vai contra uma tradição que busca considerar o fenômeno da percepção unicamente, ou no ato genuíno, ou no ato puramente sensorial. Isto porque o estado mental da percepção, para o autor, não dependeria desses fatores para a sua ocorrência, mas dependem do fator apresentacional que é gerado pelas qualidades ou dados perceptivos, ao mesmo tempo em que a percepção se apresenta como um mecanismo essencial da cognição humana.

Como já foi expressado antes, considerando a percepção sensorial, há um conjunto de qualidades ou características identificáveis no fenômeno, como cor, cheiro, textura, som etc; mas a percepção mística não possui o mesmo gênero de informações. Contudo, nos relatos e descrições dos sujeitos da experiência, Deus se apresenta para a cognição do indivíduo como tal, apresentando um certo conjunto de características ou modos de apresentação identificáveis a quem tem a experiência. É esperado que quando falamos de experiência com a figura do Deus teísta – incorpóreo, perfeito, onipotente, onisciente, onipresente etc. – haja certa vagueza ou dificuldade no exercício de conceituação do fenômeno. Isto porque suas características, apesar de possivelmente percebíveis como Alston pretende defender, são complexas e distintas dos elementos que se apresentam diariamente aos sentidos, além da ausência de uma linguagem comum, provocada pelo descaso epistemológico que as experiências religiosas sofrem, como será mais bem discutido à frente. Dessa maneira, mesmo que com certa dificuldade com os termos da experiência, haveria um agente cognitivo que percebe um objeto, mesmo que não pelos meios sensoriais convencionais.

De acordo com os exemplos apresentados por Alston, podemos dividir os modos de percepção divinos em dois grupos: (a) Deus se apresentando na experiência como sendo: bom; todo poderoso; onisciente; glorioso; amoroso; etc. e (b) Deus fazendo algo ou agindo de certa forma na experiência: falando; perdoando; dando forças; confortando o sujeito; etc.²⁶ mas em nenhum dos casos os fenômenos descritos se assemelham às qualidades fenomenológicas convencionais do fenômeno perceptivo.

²⁶ Idem, p. 43-44

Contudo, mesmo que amoroso, bondoso ou perdoando e sustentando, não sejam qualidades perceptivas da mesma forma que ser vermelho, ser áspero e fazer barulho, Alston chama a atenção para os diferentes modos de descrição, apontando que haveria fortes semelhanças nas descrições fenomenológicas e na maneira como as características são aplicadas às descrições. É neste ponto que encontramos a relação com os modos perceptivos sensoriais. Alston argumenta:

Em particular, existem conceitos comparativos. Para ilustrar melhor isso com a percepção sensorial, eu poderia informar corretamente que X parecia uma casa, ou um Porsche, ou uma águia careca, ou tinha gosto de um Burgundy branco ou soava como Handel, ou, para mudar para o particular, que algo parecia a casa de Susie, ou o Porsche de Jason, dando a você uma ideia de como ele parecia, provava ou soava. No entanto, estou usando conceitos objetivos e não-fenomenológicos ao fazê-lo. Sem dúvida, em cada caso, um padrão complexo de qualia visuais, gustativas ou auditivas está sendo apresentado em virtude da consciência do que posso dizer que o objeto se parece com uma casa, o Porsche de Jason, ou qualquer outra coisa. E sem dúvida, é, em princípio, possível formar e usar um conceito fenomenológico com apenas esse padrão experiencial. Mas raramente usamos tais conceitos e por boas razões. A diversidade de tais padrões é enorme; dificilmente poderíamos colocar um conceito de cada padrão distintivo em nosso repertório, mesmo se nos restringirmos àqueles que realmente encontramos. Tampouco parecem existir quaisquer princípios intuitivamente naturais para classificar tais padrões em tipos com base em características intrínsecas. (...) Como vimos, ficamos sem alternativa real. Não estando em posição de classificar aparências complexas com base em suas características intrínsecas, somos levados a classificá-las em termos de que tipos objetivos geralmente aparecem dessa maneira. Mesmo quando nos propomos a explicar o que é a aparência de algo que nos leva a classificá-lo como, por exemplo, uma árvore, raramente recorremos a conceitos do fenômeno. É provável que eu responda que tem um tronco, ramos e folhas - ou que tem a aparência de algo com um tronco, galhos e folhas. Mas esses aspectos parciais estão sendo relatados em termos comparativos tanto quanto a aparência geral que está sendo explicada.²⁷

²⁷ "In particular, there are comparative concepts. To further illustrate this with sense perception, I could correctly report that X looked like a house or a Porsche or a bald eagle or tasted like a white Burgundy or sounded like Handel, or, to switch to the particular, that something looked like Susie's house or Jason's Porsche, thereby giving you an idea of how it looked, tasted, or sounded. Yet I am using objective, nonphenomenal concepts in doing so. No doubt, in each case some complex pattern of visual, gustatory, or auditory qualia is being presented by virtue of the awareness of which I can tell that the object looks like a house, Jason's Porsche, or whatever.⁴ And no doubt, it is in principle possible to form and use a phenomenal concept of just that phenomenal pattern. But we rarely make use of any such concepts, and for good reasons. The diversity of such patterns is enormous; we could hardly put a concept of each such distinctive pattern in our repertoire, even if we restricted ourselves to those we actually encounter. Nor do there seem to be any intuitively natural principles for classifying such patterns into types on the basis of intrinsic features. (...) As we have seen, we are left with no real alternative. Being in no position to classify complex appearances on the basis of their intrinsic features, we are driven to classify them in terms of what objective sorts typically appear in that way. Even where we set out to explain what it is about the look of something that leads us to classify it as, for example, a tree, we rarely have recourse to phenomenal concepts. I am likely to reply that it has a trunk, branches, and leaves—or that it has the look of something with a trunk, branches, and leaves. But these part-looks are being reported in comparative terms just as much as the whole-look that is being explained." Idem, p. 46-47

Dessa maneira, Alston quer demonstrar que usamos constantemente descrições comparativas na apresentação daquilo que é experienciado. Isso porque quando consideramos elementos sensoriais, haveria uma enorme quantidade de padrões sensoriais, e se pensarmos em experiências com situações ou objetos que aparentam para nós como complexos, o tipo de descrição “X parece com Y” é ainda mais comum. É o mesmo que acontece para casos não sensoriais, Portanto, no que diz respeito à descrição dos modos perceptivos, não temos razão para invalidar a percepção mística como modelo perceptivo, pois os padrões descritivos são os mesmos aplicados na percepção sensorial, sofrendo dos mesmos problemas.

Mas isso não resolve completamente o problema. Usar uma descrição comparativa implica que o sujeito sabe, ou é capaz de reconhecer aquilo que é descrito como semelhante, em outras palavras, afirmar que a rocha no alto no morro parece com Fred Mercury, por exemplo, implica que o sujeito da afirmação sabe, ou é capaz de identificar Fred Mercury. Ao aplicar o mesmo princípio à descrição comparativa das experiências místicas, algo me é apresentado como bondoso, ou todo poderoso, devo ser capaz de identificar bondade e amor. Diante disto, o que Alston propõe é que, ao menos de maneira mais simples, é possível defender que o sujeito reconhece tais conceitos pois tem o conceito de bom, amoroso e de perdão, com base em experiências de outras categorias, como ser perdoado por alguém, ter experienciado o amor da família, etc;²⁸ havendo em alguma instância, mesmo que frágil, uma certa linha de comparação.

Ao se tratar de experiência perceptiva, em último caso, só sabemos o que pode ou não ser captado pelo fenômeno através da própria empiria, ou seja é necessário se basear no conhecimento e informações de fundo, assim como nas experiências atuais e informações geradas no passado pelo mecanismo. É um problema tanto para a percepção sensorial quanto para a não sensorial, em suas respectivas escalas, o exercício de atribuir características objetivas que vão além do que é recebido como dado imediato “por exemplo, ser um cachorro ou ser muito poderoso. Em ambas as áreas, estamos, pelo menos tacitamente, assumindo que a complexidade do fenômeno em questão é uma indicação confiável da presença da propriedade objetiva a ser atribuída.” (ALSTON, 1991, p.48).

²⁸ Idem, p.47

Dada a ocorrência das descrições, parece claro que há um conjunto de características, qualidades intrínsecas para a percepção mística, um conjunto análogo a qualidades como cores e sons para os casos sensoriais. Contudo, Alston afirma que não sabemos nada a seu respeito.²⁹ Isto porque o fenômeno da experiência religiosa seria negligenciado pela maioria dos estudos, pois foge do alcance das ciências naturais, que descarta o fenômeno como falso ou apenas um fenômeno psicológico sem nenhum valor ou peso para a compreensão da realidade.

Contra isso Alston apresenta que só sabemos como a percepção sensorial funciona a fundo, as qualidades intrínsecas do fenômeno, ou somos capazes de proporcionar uma linguagem padrão de identificação de objetos, por conta do avanço da pesquisa, espaço que é negado à experiência mística:

Nosso conhecimento foi muito ampliado nos últimos 150 anos pela psicologia fisiológica e, como resultado, conseguimos dimensionar e estudar vários qualia sensoriais e obter muito mais compreensão deles e de seu papel na percepção. Mas nada disso aconteceu com respeito à percepção de Deus, nem é provável que aconteça. Não sabemos nada dos mecanismos dessa percepção, se é que é apropriado falar de mecanismos aqui; tampouco podemos apreender quaisquer regularidades úteis nas condições sob as quais Deus aparecerá em um ou outro modo qualitativamente distinto da experiência de alguém. Talvez tais condições tenham a ver com os propósitos e intenções de Deus, e se assim for, isso não nos dá absolutamente nenhum controle sobre predição e controle. Assim, nos faltam os pré-requisitos mais elementares para analisar as aparências divinas nos elementos fenomenais, catalogando-os, associando-os intersubjetivamente a nomes, dimensionando-os e assim por diante. A razão pela qual isso é uma boa notícia é que isso explica por que estaríamos em uma posição de quase completa ignorância aqui, mesmo que existam qualidades fenomenais básicas que compõem o caráter intrínseco das aparências divinas.³⁰

O mais próximo das qualidades intrínsecas que parece que podemos chegar a princípio com os relatos de experiência mística são qualidades afetivas. É comum ao descrever os fenômenos, a apresentação de elementos como amor, paz, plenitude por

²⁹ Idem, p. 49

³⁰ “Our knowledge has been greatly extended in the last 150 years by physiological psychology, and as a result we have been able to dimensionalize and study various sensory qualia and gain much more understanding of them and their role in perception. But nothing like this has happened with respect to the perception of God, nor is it at all likely to. We know nothing of the mechanisms of such perception, if indeed it is proper to talk of mechanisms here; nor can we grasp any useful regularities in the conditions under which God will appear in one or another qualitatively distinctive way to one's experience. Perhaps such conditions have to do with God's purposes and intentions, and if so that gives us absolutely no handle on prediction and control. Thus we lack the most elementary prerequisites for analyzing divine appearances into the phenomenal elements, cataloging them, associating them intersubjectively with names, dimensionalizing them, and so on. The reason this is good news is that it explains why we would be in a position of almost complete ignorance here even if there are basic phenomenal qualities that make up the intrinsic character of divine appearances.” Idem, p. 49

exemplo. Contudo, Alston acredita que não seria impossível, ao considerar a experiência mística imediata, essas qualidades afetivas se apresentarem ao sujeito assim como cores são apresentadas na percepção sensorial, mas isso não passa de suposição. Dado que isso poderia ser considerado também apenas uma resposta subjetiva provocada pelos fenômenos místicos, fruto da falta de uma linguagem intersubjetiva adequada para descrição dos fenômenos, expressamos a descrição por meio dos elementos que a percepção faz com que nos sentimos.³¹

Contudo, diante da dificuldade e da ausência de uma linguagem adequada como é possível identificar Deus como objeto da experiência? Este problema é um pouco diferente do que viemos tratando até agora. O que estava em jogo eram as qualidades ou dados que a experiência mística não sensorial fornecia, e agora é como identificar essas qualidades como Deus sendo ou fazendo. A princípio Alston argumenta:

Para eu reconhecer o que eu estou ciente de X como Deus, tudo que é necessário é que X apresente características que são de fato uma indicação confiável de que seu possuidor é Deus, pelo menos em situações do tipo em que eu tipicamente me encontrar. Novamente, não é necessário que essas características se liguem somente a Deus, ainda menos que sejam tais que possam se unir a Deus. E é uma questão de investigação detalhada que tipos de aparências satisfaçam essa condição, assim como no caso de objetos sensorialmente percebidos.³²

Já dissemos que normalmente as experiências místicas carregam descrições como amor, bondade, perdão, etc. e que, por sua vez, essas não são normalmente características consideradas percebíveis como cores e sons. Mas essas características associadas à base ou conjunto de crenças de base do sujeito é que permitem mesmo na ausência de uma apresentação evidentemente clara do tipo “sabia que era Deus, pois senti uma infinita paz” identificar aquilo que se dá na experiência para o sujeito como sendo Deus.³³

Dessa forma, parece ser o caso de a percepção mística depender diretamente de um conjunto de informações fornecidas por um *background* teísta. Ou seja, um conjunto de crenças conceituais de como é Deus ou quais as características que possui. Sem

³¹ Idem, p. 51

³² “For me to recognize what I am aware of (X) as God, all that is necessary is that X present to me features that are in fact a reliable indication of their possessor's being God, at least in situations of the sort in which I typically find myself. It is, again, not required that these features attach only to God, still less that they be such that they can attach only to God. And it is a matter for detailed investigation what sorts of appearances satisfy that condition, just as in the case of sensorily perceived objects.” Idem, p. 97

³³ Idem, p. 98-99

avançar muito neste ponto que será mais bem trabalhado mais à frente na defesa da teoria de Alston, é comum a participação de crenças de base no fenômeno de identificação de crenças perceptuais. Considerando um caso sensorial, quando tenho uma experiência visual e formo a crença de que vejo um carro, estão pressupostas na base do processo de identificação crenças de como um carro é, quais características um carro tem, funcionando da mesma forma para os casos místicos.³⁴

Alston não apresenta em último caso como e quais seriam as características últimas, ou como o fenômeno ocorre, seu mecanismo ou seus princípios fundamentais. Contudo, discute que a ausência destes não representa um abandono completo do fenômeno. Pois, da mesma forma como estaríamos engajados ou dispostos a analisar a visão antes mesmo de sermos capazes de apresentar o mecanismo de forma exaustiva, o sujeito da percepção mística também estaria engajado antes mesmo de saber a fundo como o mecanismo age. O que acontece, da forma como Alston vê, é que temos relatos suficientes e descrições compatíveis do que se espera de forma geral sobre a percepção em favor das experiências místicas.

Portanto, o que pode ser dito em último caso em favor da experiência mística é que esta contém adeptos, ou seja, um conjunto de indivíduos que relatam, ou acreditam estar presentes em contato com Deus por meio de experiência; os sujeitos da experiência descrevem o fenômeno assim como relatam as percepções sensoriais, ao menos nos modos de descrição; e no que diz respeito à qualidade intrínseca do fenômeno, mesmo que não sejamos capazes de apresentar com total conhecimento quais são os mecanismos envolvidos, essa falha não parece ser razão suficiente para o abandono da possibilidade genuína da ocorrência do fenômeno.

Alston propõe uma análise do fenômeno, discutindo um conjunto de características para a efetividade da experiência, ou seja, para que uma determinada

³⁴ É possível argumentar contra esta ideia alegando que Deus não é como um carro, ou como quaisquer outros objetos simples. Ou até mesmo que quando falamos de objetos captados pelos sentidos, há um certo consenso enquanto a suas características e para o caso de Deus não há uma estrutura comum tão bem definida que só se torna mais problemática quando estendemos o objeto da experiência mística para a ideia de uma entidade ou realidade última. Contudo, é sempre importante lembrar que a proposta de Alston não é eliminar todos os problemas das crenças religiosas ou da percepção, mas sim defender que não haveria razões suficientes para negar o espaço do fenômeno religioso no debate. Mais à frente, no decorrer dos capítulos 2 e 3 desta dissertação são trabalhadas objeções pontuais que caminham no sentido de questionar a tese de Alston nesses termos. Portanto, por hora, basta compreender o fenômeno como o autor descreve.

experiência faça parte da categoria de experiência não sensoriais conscientes de Deus, deve ser (A) uma apresentação perceptiva, (B) imediata e direta, (C) identificada pelo sujeito da experiência como sendo Deus fazendo ou estando presente.

O mais importante e fundamental mecanismo que define a percepção é a categoria de apresentação (A). Reconhecer algo como presente é o fundamento de partida e o que diferencia o estado mental perceptivo de outros estados mentais como a memória. O fenômeno religioso se assemelha no sentido mais genérico da percepção sensorial, mas não possui - ao menos nos fenômenos que Alston considera pertencentes às categorias de percepções ou experiências místicas – qualia sensorial,³⁵ como cor, forma, cheiro, textura etc.³⁶ Mas independente destes, há um estado mental, uma ação que é apresentada à consciência do sujeito de maneira externa.

Quanto à imediatez da percepção (B) é relevante ressaltar algumas distinções, pois como nota Alston, há maneiras de reconhecimento distintas de um fenômeno reconhecido pela percepção: (i) absolutamente imediato, quando um sujeito está ciente de algo, mas isso acontece independente de um estado de consciência.; (ii) instantaneamente mediado, quando o sujeito reconhece X, mas através de um estado mental que é distinto de X, por exemplo, percebo a presença de Deus através do seu amor; e (iii) percepção mediada, quando o sujeito reconhece um estado mental através de outro objeto da percepção.³⁷

O último critério que forma o conceito de percepção mística (C) é o objeto³⁸ da percepção ser identificado como sendo Deus. O motivo de considerar o Deus teísta, e

³⁵ Alston explora alguns casos de experiências religiosas com conteúdo sensorial, contudo argumenta que esses fenômenos podem ser facilmente categorizados como alucinações ou imagens mentais. Ao mesmo tempo que haveria casos de experiências com conteúdo sensorial que não poderiam ser consideradas perceptivas, levando em consideração as características (A), (B) e (C). Mas a dificuldade maior que fenômenos como esse enfrentam é que em se considerar a figura de Deus, ao menos referente ao teísmo, é puramente imaterial. Desta forma, mesmo que reconhecendo que existem esses relatos, ele se limita a desenvolver sua teoria para os fenômenos não sensoriais. Idem, p. 19-20

³⁶ Idem, p. 17

³⁷ Idem, p. 21-22

³⁸ É importante ressaltar que Alston ao formular sua argumentação somente considera Deus como objeto no sentido lógico do termo; “I am thinking of God as an object of perception only in the “logical” sense. A term like “object” may have connotations that are inappropriate in this context, but these connotations do not constitute any part of its meaning. In thinking of God as an “object” of experience, I am not suggesting that God is simply “one being alongside others” (He is quite a special being), much less that He is a lifeless, inanimate thing that passively allows Himself to be scrutinized. On the contrary, He is a supreme personal being with Whom we are in personal interaction and Who is eminently active in our lives. Nor does speaking of God as an object of experience (or even as an “item” in the phenomenal field) imply that He is there alongside others”. Idem, p. 31

não alguma outra forma de realidade ou divindade última, está na tentativa de Alston, em um primeiro momento, de definir os termos técnicos de sua tese. O autor não pretende limitar ou excluir a possibilidade de outras tradições religiosas apresentarem percepções místicas. Mais tarde em sua argumentação, a distinção se faz útil na construção das diferentes práticas doxásticas de justificação.³⁹

Com essa conclusão, Alston não pretende empurrar ao leitor o problema da validade do fenômeno, é possível que a percepção mística não seja de fato uma forma experiencial genuína de Deus, ou nem seja uma forma perceptiva aceitável como fonte de crença de nenhum gênero. Sua intenção é demonstrar que os problemas que a percepção sensorial sofre quanto a sua natureza e seu estatuto epistemológico são os mesmos, em suas devidas escalas, que a percepção mística sofre. Portanto, não haveria razões iniciais para se abandonar o fenômeno místico e simultaneamente aceitar a validade dos sentidos.⁴⁰ Dessa maneira, é aceitável supor que esta assim como a percepção sensorial tenha certo valor epistemológico e precise ser analisada e reconhecida.

1.1.3 Crença Perceptiva

Até agora, tratamos crenças perceptivas em seu modo mais geral, mas a proposta de Alston pretende considerar as crenças perceptuais como crenças a respeito do objeto da experiência, baseadas ao menos em parte diretamente no objeto experienciado pelo sujeito. A necessidade de tratar o conceito nesses termos se encontra na tentativa do autor de mostrar que há várias formas de crenças que podem surgir da experiência perceptiva e que sua defesa deve ser aplicada apenas para os casos sobre os quais tem intenção de argumentar. Mais detalhadamente, crenças perceptivas são crenças sobre o objeto percebido, não sobre outros elementos que podem vir a estar envolvidos no fenômeno. Por exemplo, a crença de que o livro em minha estante é cinza, quando suponho ter uma experiência visual de ver o livro, não é a crença de que estou vendo o livro. Em outras palavras, não são considerados, nesse sentido, crenças perceptivas, as crenças sobre a própria experiência, crenças sobre a visão ou sobre o sentido ou mecanismo por meio do qual o sujeito percebe.⁴¹

³⁹ Idem, p. 29-30

⁴⁰ Idem, p. 66-67

⁴¹ Alston, ao assumir esta posição não está necessariamente desconsiderando as crenças sobre o próprio fenômeno perceptivo como desinteressantes ou não perceptivas em último caso, apenas que as crenças

A crença deve também ser baseada em como o objeto se apresenta para o sujeito. Ou seja, diante da experiência, o objeto se apresenta por meio das qualidades identificáveis, como cor, som, cheiro etc.; ao menos para os casos sensoriais. Desta forma, a crença gerada pode ser totalmente baseada em como o objeto aparece para o sujeito, por exemplo, a crença de que o livro na minha estante é cinza pode se basear unicamente no fato de que o livro na minha estante parece cinza para mim, na ausência de qualquer motivo aparente que eu possa ter para duvidar dos dados da experiência.⁴² Mas é possível também que uma crença perceptiva seja parte baseada no fenômeno e parte baseada em outras crenças. Por exemplo, ao observar os carros parados na rua, formo a crença de que o carro à direita pertence ao meu vizinho, e esta é parcialmente baseada na minha percepção do carro e parcialmente baseada nas informações que eu tenho sobre como o carro do meu vizinho se parece. O importante em casos onde a crença é baseada parcialmente nas informações de fundo é que essas figuram complementando a base experiencial, não formam uma base independente.⁴³

É argumentável que em algum aspecto toda crença perceptiva depende de outras crenças, por exemplo, quando formo a crença de que há um livro cinza na minha frente, isso depende do conhecimento proposicional de cinza e de livro, assim como a minha habilidade de identificar esses objetos. Contudo, quando Alston define que uma crença perceptiva deve ter base experiencial, ele defende que há uma parte considerável desta relação que é adquirida diretamente por meio dos dados experienciados que fazem com que o sujeito da crença reconheça a propriedade ser livro, ou seja, ser cinza de forma imediata.

sobre o que é percebido, os objetos da percepção que se apresentam como externos, são mais elementares do que crenças sobre o próprio fenômeno. A ideia está na proposta de que parece ser o caso que aprendemos sobre os objetos externos antes de aprendermos sobre o mecanismo que fornece as informações, ao mesmo tempo em que o foco é defender a justificação de crenças perceptivas a respeito de Deus, não da experiência que o causa. ⁴¹ ALSTON, William P. *Perceiving God: the Epistemology of Religious Experience*. Ithaca/London: Cornell University Press. 1991. p. 77

⁴² É possível questionar essa formulação com a afirmação de que é necessário para a base que eu tenha informações sobre cores para ser capaz de formar a crenças de que tal objeto tem tal cor, mas como Alston argumenta: “I see that it is purple, this belief would typically be based just on the way the flower looks to me. It may be that if I lacked certain other beliefs about physical objects and their properties—for example, the belief that objects about me are colored and that purple is one of those colors—I would not be able so much as to form that belief. But that is not to say that, for example, the belief that objects are colored forms part of my basis for believing that this flower is purple, and hence that I must be justified in holding the former in order that the latter be justified. A necessary condition of my having the belief at all (whatever its epistemic status) is not a necessary condition of the belief's being justified rather than unjustified.” Idem, p. 77-78

⁴³ Idem, p. 77-78

O último ponto de limite da crença perceptiva é que deve ser diretamente fruto do que é experienciado pelo sujeito. Isto quer dizer que:

Eu vejo um homem em uma escada encostada na casa ao lado, e eu formo a crença perceptiva de que esse é o caso. Suponho então que a melhor explicação de ele estar nessa posição é que ele está pintando a casa (embora eu não o veja fazendo isso). Mais uma vez, eu formo a crença perceptiva de que um homem alto e magro está entrando na casa do outro lado da rua, e como sei que o dono da loja local mora lá, deduzo que o homem em questão é o dono da loja de ferragens local (embora eu não pudesse reconhecê-lo como tal). Em cada um desses casos, a segunda crença não conta como uma crença perceptiva, embora a primeira conte. Em ambos os casos, a segunda crença baseava-se unicamente em outra crença; a experiência perceptiva não desempenhava papel como um terreno próximo para essa crença, embora uma experiência tenha figurado em sua ancestralidade remota.⁴⁴

Diferente da ideia anterior, neste caso estamos fazendo referência a outras crenças que podem vir a aparecer com base nas crenças perceptivas. O que acontece é que uma crença perceptual pode servir de base para outras crenças, mas essas por sua vez não são frutos da percepção.

Portanto, em resumo, uma crença perceptiva se baseia ou totalmente ou em parte em uma experiência do gênero, desta forma a crença se justifica *prima facie* ou totalmente ou em parte por meio da experiência. A mesma estrutura de análise valeria para as crenças-M – crenças perceptivas sobre Deus. Se tenho uma crença perceptual sobre Deus sendo ou fazendo x, ela se baseia totalmente ou em parte na experiência de Deus sendo ou fazendo x para o sujeito. Logo esta se justificaria *prima facie* totalmente ou em parte pelo evento experienciado.⁴⁵

1.2 Justificação e Prática Doxástica

Diante da ocorrência de experiências de percepção, o sujeito recebe os dados de entrada e tem como resultado crenças a respeito do mundo externo, podendo estar justificado em acreditar nas crenças com base no conteúdo da experiência. Da mesma forma para o fenômeno perceptivo místico, agora a proposta continua na tentativa de

⁴⁴ “I see a man on a ladder leaning against the house next door, and I form the perceptual belief that this is the case. I then suppose that the best explanation of his being in that position is that he is painting the house (although I do not see him doing so). Again, I form the perceptual belief that a tall thin man is entering the house across the street, and since I know that the owner of the local hardware store lives there I infer that the man in question is the owner of the local hardware store (although I could not recognize him as such). In each of these cases the second belief does not count as a perceptual belief, though the first does. In both cases the second belief was based solely on another belief; perceptual experience played no part as a proximate ground for that belief, though an experience did figure in its remote ancestry.” Idem, p. 78

⁴⁵ Idem, p. 84-95

mostrar que esse fenômeno, assim com os fenômenos sensoriais da percepção, é fonte de crenças justificadas a respeito de objetos externos (no caso da percepção mística, a respeito de Deus).

A estratégia argumentativa desenvolvida pelo autor ao tratar do tema da justificação de crenças perceptivas para os casos das crenças religiosas não é diferente da adotada na primeira parte. A proposta é demonstrar como não teríamos razão suficientes para negar o espaço da experiência mística na justificação das crenças perceptuais religiosas, crenças que o autor vai chamar de crenças-M (crenças de manifestação)⁴⁶ como: Deus está presente, Deus me perdoa, Deus sustenta minha existência; etc.

Contudo, Alston reconhece que há um conjunto de elementos envolvidos no processo de receber os dados perceptivos e ter como resultado crenças, elementos esses que precisam ser analisados. Esse mecanismo é denominado por Alston como “práticas doxásticas”⁴⁷. Estas nada mais são do que práticas internas do sujeito que agem por meio do aparato cognitivo com o objetivo de formar, sustentar e avaliar crenças.

Dessa forma, uma prática doxástica perceptiva é responsável por receber os dados fornecidos pela experiência perceptiva (*inputs*) e apresentar como resultado uma crença sobre o mundo externo (*outputs*). Contudo, Alston defende que, para que a prática doxástica seja um elemento eficiente, ou racional, de formação e justificação de crenças, ela deve ter um aspecto social ou comunitário, possuir um mecanismo de avaliação das crenças e fazer parte da cognição do sujeito de uma forma que o permita agir de maneira satisfatória. Nas seções que se seguem serão apresentados os fundamentos básicos que o autor usa para construir seu modelo de justificação, culminado na apresentação e defesa das práticas doxásticas e seguido por uma discussão a respeito da confiabilidade da percepção.

1.2.1 Justificação epistêmica

De maneira geral o conceito de justificação adotado por Alston em *Perceiving God* consiste na proposta de que justificação é um elemento positivo da estrutura de

⁴⁶ "M-beliefs" ('M' for manifestation). Idem. p 1

⁴⁷ O conceito de prática doxástica é inicialmente retirado dos trabalhos de Thomas Reid e Wittgenstein. Alston apoia muito da sua construção epistemológica do conceito no trabalho dos autores, abertamente dando crédito a eles durante a exposição, apesar de utilizar uma terminologia distinta. Idem, p. 165

conhecimento, no sentido de ser um indício em favor da verdade da crença que pretende sustentar. Estar justificado, ou possui uma crença justificada de que P é considerar que o sujeito da crença está em uma condição favorável em relação à verdade de P; o sujeito tem uma base adequada de que P e baseia sua crença nela; ou possui razões confiáveis de que P é verdadeiro; ou ainda que P seja fruto de um mecanismo de geração de crenças confiável.

O ponto de partida para discutir a proposta de justificação de Alston é estabelecer seu lugar no que diz respeito ao debate epistemológico do conhecimento. Alston não defende uma teoria de justificação que seja completamente deslocada do conhecimento, ou que a crença ou justificação não são elementos participantes do conhecimento. Contudo, pretende unicamente se focar na relação entre crença e justificação, partindo do princípio de que conhecimento é uma crença verdadeira que atende um conjunto de requisitos.⁴⁸

Além disso, sua teoria discute uma proposta voltada para a ideia de *estar* justificado em possuir uma determinada crença e não do *ato* de justificar uma crença. A primeira implica um estado ou condições nas quais o sujeito se encontra que favorecem a verdade da crença e, portanto, a sua justificação. E o segundo diz respeito ao comportamento ativo de apresentar ou inferir razões em favor do que se acredita.⁴⁹

Em se tratando de uma proposta de justificação por meio da própria experiência, a teoria discute em termos de uma justificação imediata ou direta. Estar imediatamente justificado é o mesmo que estar justificado por meio de (a) uma experiência direta com o conteúdo da crença; (b) a crença ser autoevidente; (c) a proposição ser sobre o estado consciente atual. O que por sua vez é diferente de acreditar que p com base em outras crenças justificadas a respeito de p (justificação mediada ou indireta).⁵⁰ Mas essa não é uma relação excludente, é possível e bastante comum que uma determinada crença apresente parte de sua justificação como fruto de um exercício imediato e também indireto.⁵¹

⁴⁸ Idem, p. 70-71

⁴⁹ Idem, p.71

⁵⁰ Idem, p. 71

⁵¹ idem, p.71

Outros dois importantes conceitos que precisam ser explicitados ao discutir o modelo de justificação de Alston são: justificação é um elemento avaliativo e de graus. Ou seja, estar justificado é estar em uma posição favorável à verdade da crença, ao mesmo tempo em que posso estar mais ou menos justificado em acreditar em uma determinada crença em detrimento da qualidade e da quantidade de razões (justificativas) que tenho em favor da crença, assim como o quão favorável para a verdade é a posição que disponho.⁵² Isso implica em uma concepção não-deontológica de justificação. Para Alston, estar justificado não consiste em cumprir um conjunto de obrigações epistêmicas, no intuito de livrar o sujeito de qualquer tipo de culpa ao possuir uma determinada crença (modelo deontológico):

Rejeito todas as versões de um conceito deontológico com base em que, ou elas fazem suposições irrealistas do controle voluntário da crença, ou fracassam radicalmente em fornecer o que esperamos de um conceito de justificação. Assim, estarei pensando em termos de uma concepção não-deontológica, ou, como direi, em um sentido distintivo de "avaliativo", no qual ela tem a ver com o bem e não com o direito, com valor e não com algo semelhante a dever, obrigação, culpa e responsabilidade.⁵³

Contudo, estar em uma condição favorável à crença pode ser entendido como possuir a crença por meio de uma base adequada. Não adianta, do ponto de vista epistemológico da justificação, possuir uma crença com uma base adequada, mas não sustentar a crença por meio dela. Por exemplo, acredito que há um carro vermelho estacionado do lado de fora da minha casa, e de fato, no momento da minha crença há um carro vermelho parado na porta da minha casa, mas, ao invés de acreditar na proposição por meio da minha experiência visual de ver o carro vermelho parado na frente da minha casa, baseio minha crença no fato de que sonhei que havia um carro vermelho parado na porta da minha casa. Uma base adequada é um mecanismo que esteja voltado para a verdade das crenças, cujo objetivo seja diminuir a chance de erro.

Diante disso, Alston vai argumentar em favor da experiência perceptiva como uma base adequada para crenças perceptivas. Sua proposta coloca o sujeito da experiência, ao sustentar suas crenças com base no evento, em uma posição favorável

⁵² Idem, p. 72

⁵³ "I reject all versions of a deontological concept on the grounds that they either make unrealistic assumptions of the voluntary control of belief or they radically fail to provide what we expect of a concept of justification. Hence I will be thinking in terms of some nondeontological, or as I will say, "evaluative" conception in a more distinctive sense of 'evaluative', in which it has to do with the good rather than the right, with value rather than with the likes of duty, obligation, blame, and responsibility." Idem, p. 73

para alcançar a verdade da crença, independente da capacidade ativa de reconhecimento do processo de formação da crença, o que por sua vez, implica uma posição mais próxima do externismo quanto à justificação.

1.2.2 O externismo de Alston

As divergências entre o internismo e externismo aparecem no que diz respeito ao acesso do sujeito às bases da justificação e do conhecimento. Ao longo da tradição filosófica, diferentes formas e implicações desses conceitos são encontradas. Com o intuito de esclarecer o seu modelo de justificação dentro do debate e tornar a discussão mais clara possível, Alston define os dois conceitos como:

Aqui, entenderemos que o internismo é a visão de que o status justificativo de uma crença é, pelo menos tipicamente, aberto à compreensão reflexiva do sujeito. Um sujeito pode, normalmente, determinar qual é o status justificativo de uma crença particular apenas levantando a questão. E o externismo é simplesmente a negação dessa restrição; afirma que o status justificacional não precisa estar diretamente acessível ao sujeito.⁵⁴

Para Alston o internismo é epistemologicamente mais atrativo do que o externismo, mas ao mesmo tempo, pouco realista. Entre outras razões, o internismo não parece ter implicações para a probabilidade da verdade, dado que, somente por refletir sobre os motivos que me levam a crer em uma determinada crença não implica diretamente que esses motivos fazem parte de uma base adequada, ou que é verdadeira minha crença. Da mesma forma, a tentativa de alcançar uma base adequada para então definir uma crença justificada pode levar a uma regressão infinita.⁵⁵

Por conta disso, Alston acaba por adotar uma perspectiva mais voltada para o externismo. Contudo, ele deixa a entender em *Perceiving God*, sendo algo que se confirma ao analisar outras obras suas, que seu externismo deixa espaço para componentes internistas. Mas ele escolhe, em sua tese sobre justificação de crenças-M, deixar implícitos os componentes internistas em um primeiro momento, dado que não

⁵⁴ “Here we will understand internalism to be the view that the justificational status of a belief is, at least typically, open to the reflective grasp of the subject. A subject can, normally, determine what the justificational status of a particular belief is just by raising the question. And externalism is simply the denial of this constraint; it holds that justificational status need not be directly accessible to the subject.”
Idem, p.75

⁵⁵ Idem, p. 75

seriam de extrema importância para o resultado final de sua proposta e demandariam certo desvio do exercício argumentativo da obra.⁵⁶

Entretanto, para melhor compreender o conceito de justificação construído pelo autor, é interessante considerar a relação desenvolvida pelo epistemólogo. No artigo *An Internalist Externalism* (1988),⁵⁷ principal texto seu sobre a questão do internismo e do externismo, Alston argumenta que, ao se considerarem as condições necessárias e suficientes da justificação de S ao formar crença p com base em G, basta que G seja um indicativo confiável da verdade de p. Não é preciso que S saiba, ou justificadamente acredite em qualquer coisa referente à relação entre p e G (externismo). Mas há casos nos quais sabemos ou justificadamente acreditamos em coisas sobre essa relação, sendo isso uma qualidade epistêmica desejável (um aspecto internista fraco), mas não necessário para a justificação.⁵⁸

O interessante da sua posição é que Alston não tem a intenção de abandonar completamente os fundamentos internistas. Desta forma, ele propõe um modelo internista que ele chama de “internismo de acesso” (IA), segundo o qual para que S se justifique em acreditar em p, com base em G, é necessário que S tenha algum tipo de acesso cognitivo a G.⁵⁹ Contudo, ele defende que o princípio é muito forte, mas quando retira a condição de necessidade e suficiência da condição, IA passa a ser um elemento extra atrativo do exercício de justificação.

1.2.3 Justificação de Crenças Perceptivas

Alston é bem seguro na sua afirmação de que podemos considerar que as experiências garantem ao menos uma justificativa inicial⁶⁰, ou melhor dizendo, *prima facie* a crenças perceptivas.⁶¹ Ou seja, estar justificado em acreditar em uma determinada crença *prima facie* é o mesmo que estar justificado, na ausência de razões

⁵⁶ Idem, p. 75-76

⁵⁷ ALSTON, William P. *An Internalist Externalism. Synthese*, Vol. 74, No. 3, Internalism (Mar., 1988), pp. 265-283

⁵⁸ Idem, p. 281

⁵⁹ Accessibility Internalism (AI). Idem, p. 270

⁶⁰ É discutível se de fato estar justificado somente pela experiência é suficiente para garantir o grau *prima facie* desse estado. Ainda poderiam ser levantadas crenças de fundo por trás dos fenômenos da experiência que figuram na construção da justificação. Mas acredita Alston que, independente de aceitar que a justificação pode vir unicamente por meio da experiência, ou parcialmente da experiência mais as crenças de fundo sua teoria da prática doxástica daria conta das duas estruturas. Idem, p. 81

⁶¹ Idem, p. 82

ou evidências anuladoras aparentes, em acreditar que p na ausência de razões para crer que não p .⁶²

O motivo da qualificação das crenças perceptivas nesse grau se dá no fato de que essa construção é praticamente evidente quando pensamos no fenômeno perceptivo no modelo proposto pelo autor. Só formo a crença justificada de que a parede à minha frente é vermelha diante do fato de perceber por meio sensorial que a parede é vermelha, mas se sei que há uma lâmpada de luz vermelha posicionada na direção da parede, não tenho mais motivos para crer nos meus dados experienciados, portanto a minha crença de que a parede é vermelha não está justificada neste caso.⁶³

É importante ressaltar também que a experiência perceptiva tem o caráter justificacional devido à participação no processo de formação das crenças perceptivas. Alston argumenta que crenças como “há um livro na minha frente”, “há pessoas conversando no apartamento ao lado”, “Deus me perdoa” são fruto de um processo de formação de crenças com base na percepção, resultado de práticas doxásticas perceptivas. Desta forma, quando uma crença é formada e se justifica por meio dos dados experienciais, é o mecanismo racional de formação dessa crença que em último caso fornece e garante o grau *prima facie* da crença.

Tomando a crença perceptiva mística como fruto de uma prática doxástica perceptiva, a ideia de uma justificação *prima facie* traz interessantes implicações para a proposta de que a experiência religiosa é autoevidente. Alston não vê razão para supor que há algo de especial na experiência com Deus que faça com que esta seja tratada automaticamente como genuína para o sujeito. Esta, assim como a percepção sensorial, sofre de problemas, podendo ser falsa ou anulada.⁶⁴ Por mais que possamos de forma imediata estar justificados em acreditar em crenças perceptivas a respeito de Deus com base unicamente em como o sujeito reconhece a experiência, isso não implica a autoevidência divina, ou seja, a presença genuína de Deus na experiência.

Até o momento, a tese a respeito da justificação por meio da experiência é mais evidente para os casos onde a crença é totalmente baseada nos dados do fenômeno. Ou seja, tanto para crenças perceptivas sensoriais quanto para as crenças-M, se a crença de

⁶² Idem, p. 72

⁶³ Idem, p. 79

⁶⁴ Idem, p.80-81

S que X é ϕ é baseada em uma experiência na qual X assim parece para S, então essa crença é justificada *prima facie*.⁶⁵

Contudo, como já discutimos, há casos nos quais as crenças são baseadas parte na experiência e parte em outras crenças, sendo para esses casos mais complicado apresentar uma formulação tão clara. Podem fazer parte do pano de fundo do sujeito da experiência crenças a respeito do próprio fenômeno, crenças sobre identidade pessoal e crenças envolvendo o contexto da experiência ou do objeto.⁶⁶ Mas, na grande maioria dos casos, quando há alguma participação das crenças de fundo no processo de justificação *prima facie*, estas são sempre pressupostas, dado que haveria maneiras padronizadas ou naturais de formação das crenças perceptivas.⁶⁷ Da mesma forma, Alston reconhece que há a participação de crenças teológicas agindo de maneira a levar um sujeito a considerar que Deus se apresenta no fenômeno, mas também agem no pano de fundo de crenças do sujeito⁶⁸.

1.2.4 Prática doxástica

Em resumo, estar justificado, de acordo com Alston, é possuir uma crença com uma base adequada que representa um indicativo da verdade da crença, sendo que formar crenças por meio da percepção ou experiência perceptiva seria uma base adequada para crenças perceptuais, pois, as crenças seriam fruto de um processo, prática ou mecanismo⁶⁹ ou atividade racional que reúne, reconhece e avalia os dados fornecidos pela experiência e gera a crença como resultado, que vai ser tratado aqui como Prática Doxástica:

Uma prática doxástica pode ser pensada como um sistema ou constelação de disposições ou hábitos, ou para usar um termo atualmente em moda, "mecanismos", cada um dos quais produz uma crença como saída que está

⁶⁵ Idem, p. 79

⁶⁶ Alston apresenta de maneira cuidadosa (Alston 1991, p. 81-93) diferentes tipos de crenças que podem vir a fazer parte das crenças de base da percepção e até que ponto elas podem ou não ser aplicadas diretamente no processo de justificação. Contudo, por mais que a teoria se aplique com mais precisão ao que Alston vai chamar de justificação imediata por meio da experiência, sua conclusão final não é diretamente afetada por crenças perceptivas parcialmente justificadas por outras crenças, como brevemente foi colocado. Por esse motivo me limito neste trabalho a não detalhar as diferentes formas de crenças de base.

⁶⁷ Idem, p. 100

⁶⁸ Idem, p. 24-25

⁶⁹ Em primeiro lugar, é importante dizer que ao usar o termo "prática" Alston não fala de um comportamento voluntário, uma prática doxástica é um mecanismo que se forma de maneira natural. Podemos pensar sobre ele, questionar seu funcionamento e tentar melhorar o processo, mas ele se forma sem o controle ou reconhecimento do sujeito.

relacionada de certa forma a um "input". PS, por exemplo, é uma constelação de hábitos de formar crenças de certas maneiras com base em insumos que consistem em experiências sensoriais.⁷⁰

Nestes termos uma prática de formação de crenças é um mecanismo psicológico pertencente a um sujeito cognitivo que reúne um determinado tipo de *input* e fornece um determinado tipo de *output*. É muito difícil definir quantos e quão profundos são os mecanismos atuantes em um sujeito⁷¹, mas para Alston, assim como para esta exposição, podemos nos limitar a apresentar e defender o caráter racional apenas das práticas perceptivas, ou melhor dizendo, as práticas doxásticas que têm como *input* um conjunto de elementos experienciados por meio da percepção e têm como resposta uma crença do tipo perceptivo da forma como foi definido na primeira parte da apresentação. O mesmo se dá com as práticas perceptivas místicas, que têm como resultado as crenças perceptivas de tipo M.

Ambas as práticas perceptivas seriam responsáveis por receber os dados de entrada não doxásticos⁷² e formar como resultado crença a respeito do ambiente, ou do objeto da experiência; no caso da prática mística, esse objeto é identificado como Deus. Dessa forma, as práticas possuem uma estrutura básica comum, mas esquemas conceituais distintos, como veremos mais detalhadamente a respeito da prática mística na terceira parte desta apresentação. Por hora será trabalhado o modelo da prática perceptiva de forma mais geral e quase sempre apelando para exemplos e construções tipicamente reconhecidas dentro das práticas sensoriais. Isto se deve ao fato de maior familiaridade. Como discutido anteriormente, há uma linguagem comum para o fenômeno perceptivo sensorial, enquanto que o fenômeno místico tem uma certa obscuridade. Portanto, para motivos de introdução, é mais eficiente discutir em termos sensoriais.

Outro importante aspecto de práticas de formação de crenças é que estas também agem como sistemas avaliativos. Ou seja, o sujeito, ao se engajar em uma determinada

⁷⁰ "A doxastic practice can be thought of as a system or constellation of dispositions or habits, or to use a currently fashionable term, "mechanisms", each of which yields a belief as output that is related in a certain way to an "input". SP, for example, is a constellation of habits of forming beliefs in certain ways on the basis of inputs that consist of sense experiences." Idem, p. 153

⁷¹ Idem, p. 155-156

⁷² Alston separa práticas doxásticas as quais um sujeito pode vir a se engajar, práticas formadoras, a exemplo da prática sensorial, que parte de inputs não doxásticos e forma crenças sobre uma interpretação da realidade, de práticas transformadoras que seriam mecanismo que partem de qualquer forma de input ou informação utilizando qualquer estrutura conceitual e tem como resultado crenças. Idem, p. 157

prática doxástica, desenvolve em conjunto um sistema que pretende, quando funciona adequadamente, corrigir falhas, chamado por Alston de “sistema de cancelamento”.⁷³ O que acontece é que, à medida que a prática se desenvolve, aprendemos mais sobre o que podemos vir a saber por meio dela, assim como coisas sobre a própria prática, seus limites e vantagens.

É também reconhecível que na grande escala de práticas e processos cognitivos outras informações vão sendo acrescentadas ao mecanismo avaliativo, tornando-o melhor e mais eficiente. Por exemplo, no caso de crenças perceptivas, quando adquirimos conhecimento proposicional sobre o mundo externo, isso age no fundo do nosso processo de identificação ou de descrição do fenômeno experienciado. É nesse aspecto que notamos mais vivamente que as práticas doxásticas de um sujeito são mecanismos independentes, no sentido de que formam crenças de um determinado tipo com base em um determinado impulso, mas não são isoladas. No processo cognitivo podemos identificar a entrada A que fornece a crença B, mas se formos minuciosos ao analisar a cadeia que leva de A a B é bem clara a presença de proposições ou etapas que podem ser adquiridas com base em outras práticas doxásticas do sujeito. Portanto, quando pensamos o sistema interno e de fundo de uma prática, por mais independente que seja, é preciso reconhecer esse sistema como parte de um todo.⁷⁴ Deve-se tornar o sistema de cancelamento como algo fundamental, um processo ou mecanismo interno que faz parte das práticas doxásticas.

A respeito da construção do sistema de cancelamento da prática sensorial e a relação com as demais práticas, Alston afirma:

Já que esse conhecimento diz respeito ao mundo físico, devemos, é claro, usar a OS [prática sensorial]. Mas isso não é suficiente para formar crenças perceptivas individuais. Elas devem ser armazenados na memória e recuperáveis a partir desta para ser usadas. Devemos raciocinar a partir delas de várias maneiras a fim de estender nosso conhecimento além de uma mera colocação de situações percebidas individualmente. Assim, a memória e várias práticas inferenciais são chamadas para auxiliar no desenvolvimento do sistema de cancelamento para PS. E as maneiras de descobrir mais sobre assuntos relevantes irão se basear nessas outras práticas, assim como em PS.⁷⁵

⁷³ Idem, p. 158

⁷⁴ Idem, p. 159-160

⁷⁵ “Since that knowledge concerns the physical world, we must, of course, use SP. But it is not enough to form individual perceptual beliefs. They must be stored in memory and retrievable therefrom if they are to be of use. We must reason from them in various ways if we are to extend our knowledge beyond a mere collocation of individually perceived situations. Thus memory and various inferential practices are

A participação de outras práticas nos resultados de práticas perceptivas é ainda mais evidente quando o que está atuando são crenças perceptivas mediadas do tipo em que a crença se baseia em parte no fenômeno da experiência e parte em outras crenças. Ou quando a crença identifica um agente ou objeto específico a exemplo de crenças como está é a minha casa, este é o carro do vizinho, etc.⁷⁶ Contudo, as crenças de fundo que formam o sistema de cancelamento em sua grande maioria agem de forma pressuposta, isso porque não há uma compreensão consciente por parte do sujeito o tempo todo de todas as etapas de construção da crença. O que acontece é que temos os estímulos e formamos em resposta a estes a crença, desta maneira uma parte considerável do processo de avaliação nem sempre está evidente, mas está presente.

Até o momento vimos discutindo a prática sensorial perceptiva em termos do seu mecanismo de avaliação – sistema de cancelamento – mais diretamente em como este se forma internamente e se comporta no conglomerado de práticas cognitivas. Mas uma prática doxástica é um elemento social, ou que ao menos se estabelece, modifica e é controlado no ambiente social.⁷⁷ Ou seja, toda prática doxástica é partilhada socialmente e isso age em conjunto com as informações geradas individualmente acrescentando novas camadas ao sistema de cancelamento.

Práticas doxásticas são completamente sociais: socialmente estabelecidas por aprendizado socialmente monitorado e compartilhadas socialmente. Aprendemos a formar crenças perceptivas sobre o meio ambiente em termos do esquema conceitual que adquirimos em nossa sociedade. Isso não é negar que mecanismos e tendências inatas desempenham um papel aqui. Ainda temos muito a aprender sobre as contribuições relativas de estruturas inatas e aprendizagem social no desenvolvimento de práticas doxásticas. Dos meus antecessores nessa abordagem, Reid coloca mais ênfase no primeiro, Wittgenstein no segundo. Mas quaisquer que sejam os detalhes, ambos têm um papel a desempenhar; e o resultado final é socialmente organizado, reforçado, monitorado e compartilhado.⁷⁸

A complexa estrutura da prática doxástica e sua relação tanto interna quanto social, permite ao mecanismo estar em constante mudança e reavaliação. É evidente que

called on to assist in the development of the override system for SP. And the ways of finding out more about relevant matters will draw on these other practices as well as on SP.” Idem, p. 160

⁷⁶ Idem, p.162

⁷⁷ Idem, p. 163

⁷⁸ “Doxastic practices are thoroughly social: socially established by socially monitored learning, and socially shared. We learn to form perceptual beliefs about the environment in terms of the conceptual scheme we acquire from our society. This is not to deny that innate mechanisms and tendencies play a role here. We still have much to learn about the relative contributions of innate structures and social learning in the development of doxastic practices. Of my predecessors in this approach, Reid places more stress on the former, Wittgenstein on the latter. But whatever the details, both have a role to play; and the final outcome is socially organized, reinforced, monitored, and shared.” Idem, p. 163

o processo da prática doxástica é pré-reflexivo, no sentido de que estaríamos sempre engajados nas práticas, sendo capazes de reconhecer o processo ou não.⁷⁹ Faz parte do desenvolvimento humano cognitivo formar as práticas. Em algum momento podemos atingir habilidade crítica que nos permite questionar o processo, mas não somos capazes de eliminar por completo todos os processos de uma só vez. O que acontece é que as práticas estariam em constante mudança. Podemos, ao longo do desenvolvimento, reconhecer que uma determinada prática não produz crenças confiáveis ou justificadas, e abandonar a prática por outras. Mas disso não se segue que somos capazes de eliminar todas as práticas simultaneamente, estamos sempre engajados em um conjunto de práticas doxásticas.

Isso se reflete no comportamento compartilhado das práticas, é possível, mesmo levando em conta práticas perceptivas sensoriais, a ocorrência de resultados conflitantes.⁸⁰ Por exemplo, S1 tem uma experiência perceptiva de x e forma a crença de que há uma pessoa em frente ao prédio, e por sua vez, S2 também tem uma experiência perceptiva de x, mas forma a crença de que tem um manequim parado em frente ao prédio. Neste caso temos duas práticas de mesmo tipo que formam crenças conflitantes. Por meio do compartilhamento social e do fato do mecanismo se manter em aberto e constante evolução, é possível, quando necessário, a análise comparativa dos resultados, o que pode levar à adaptação ou modificação da prática, eliminando ou acrescentando algum elemento de fundo do sistema de cancelamento ou até mesmo a substituição completa de uma prática por outra.

Nem sempre o caso das práticas com resultados conflitantes é tão simples, mas observando o comportamento histórico que temos com nossos processos de formação, é comum que, com o passar do tempo, diante dos resultados conflitantes e das dúvidas, práticas sejam transformadas, adaptadas ou até mesmo abandonadas.⁸¹ O que acontece, segundo Alston, é que toda prática deve permitir essa abertura, e devem ser vistas em comparação desde que partam, como o autor divide, do mesmo tipo de *input* e tenham um sistema de crenças de base semelhantes.⁸² Mas diante das várias práticas, como

⁷⁹ Idem, p. 163

⁸⁰ Idem, p. 170-171

⁸¹ Idem, p. 173

⁸² É importante também ressaltar que, ao discorrer a respeito das práticas doxásticas, Alston está propondo uma estrutura conceitual, ou seja, a maneira como podemos entender o processo de formação e justificação de crenças. É evidente com isso que Alston não pretende modificar a estrutura e apresentar

selecionar ou quais critérios usar no intuito de verificar a eficiência ou a força de uma prática em detrimento da outra?

O único princípio que se sugere a mim como não questionável e eminentemente plausível é o princípio conservador de que se deve dar preferência à prática mais firmemente estabelecida. O que significa ser mais firmemente estabelecido? Eu não tenho uma definição precisa, mas envolve componentes tais como (a) ser mais amplamente aceito, (b) ter uma estrutura mais definida, (c) ser mais importante em nossas vidas, (d) ter mais de uma base inata, (e) ser mais difícil de se abster dela, e (f) seus princípios parecerem mais obviamente verdadeiros.⁸³

Portanto, a prática doxástica perceptiva é um processo que reconhece dados perceptivos e fornece crenças perceptivas como resultados, possuindo as seguintes características:

- (i) É pré-reflexiva, ou seja, a prática é um processo natural que se desenvolve no aparato cognitivo do sujeito de forma independente da capacidade reflexiva consciente. Portanto, estamos engajados na prática antes de reconhecer o processo.
- (ii) Possui um sistema de cancelamento interno, formado pelas crenças de base do sujeito, assim como informações que são adquiridas socialmente por meio de compartilhamento, ou seja, possui um aspecto interno e externo. O sistema é responsável pela avaliação de crenças diante de dúvida.
- (iii) É estabelecida e partilhada socialmente, isso significa que há um grupo ou conjunto social que reconhece o processo como confiável e divide informações geradas pelo mesmo, informações que influenciam o sistema de cancelamento e ajudam no melhoramento e desenvolvimento,

um único modelo de divisão de práticas. O que ocorre é que o autor se preocupa em agrupar as práticas com o tipo de *input* e *output* ou sistemas conceituais ou de cancelamento semelhantes. Isto quer dizer que, quando falamos de práticas de percepção estamos supondo que todas as experiências envolvidas ou mecanismos perceptivos têm similaridades no seu exercício e na resposta que provoca no sujeito. Mas é possível dividir ainda mais, como por exemplo, considerar uma prática doxástica visual, responsável unicamente por receber, avaliar e formar crenças adquiridas por meio de experiências visuais de um indivíduo, que por sua vez é diferente de uma prática auditiva, ainda que ambas sejam exemplos de práticas doxásticas perceptivas sensoriais. Idem, p. 165-169

⁸³ “The only principle that suggests itself to me as both non-question-begging and eminently plausible is the conservative principle that one should give preference to the more firmly established practice. What does being more firmly established amount to? I don't have a precise definition, but it involves such components as (a) being more widely accepted, (b) having a more definite structure, (c) being more important in our lives, (d) having more of an innate basis, (e) being more difficult to abstain from, and (f) its principles seeming more obviously true” Idem, p. 172

mantendo o mecanismo em aberto e em constante evolução e reavaliação.

1.2.5 Circularidade Epistêmica e a Confiabilidade da Percepção

O problema de práticas de formação de crenças perceptivas é que, no intuito de verificar os resultados, ao confirmar as informações fornecidas pelo fenômeno, ou a verdade das crenças geradas, acabamos inevitavelmente nos apoiando em algum momento em elementos que aprendemos por meio do mesmo mecanismo. Portanto, com o intuito de conferir a confiabilidade da percepção, temos que em algum momento nos apoiar na confiabilidade da percepção. Afirma Alston:

Se fizermos isso dando outra olhada, ouvindo ou o que quer que seja, estaríamos parecendo pressupor a confiabilidade de PS, a fim de compilar evidências para essa confiabilidade e, assim, cair na circularidade. Além disso, maneiras mais complexas de determinar o valor de verdade de crenças perceptivas encontrar-se-ão no mesmo problema, embora menos diretamente. A ideia básica aqui é que qualquer maneira que tenhamos de determinar fatos perceptíveis no mundo físico dependerá, mais cedo ou mais tarde, do que aprendemos da percepção sensorial.⁸⁴

Diante do problema, Alston assume que um mecanismo de formação e justificação de crenças é confiável quando tem como resultado mais crenças verdadeiras do que falsas; e confiabilidade é uma questão de grau, podendo um mecanismo ser mais ou menos confiável que outros em detrimento da situação ou da relação que o mecanismo tem com a crença gerada.⁸⁵

Mas como definir se um mecanismo forma mais crenças verdadeiras do que falsas? Podemos tentar responder essa questão com base em uma análise de resultado passado. Contudo, como Alston argumenta, assumir para esse caso apenas um argumento simples com base em resultados passados não parece resolver totalmente o problema. Isso porque é possível que um determinado mecanismo não muito confiável acabe por sorte em alguma ocasião funcionando bem no sentido de formar um conjunto de crenças verdadeiras, ou que um mecanismo confiável dentro de um ambiente desfavorável acabe formando mais crenças falsas. Por outro lado, seria impossível

⁸⁴ “If we do so by taking another look, listen, or whatever, we would seem to be presupposing the reliability of SP in order to compile evidence for that reliability and so to fall into circularity. Moreover, more complex ways of determining the truth value of perceptual beliefs will run into the same problem, though less directly. The basic point here is that any way we have of determining perceivable facts in the physical world will depend, sooner or later, on what we learn from sense perception.” ALSTON, William p. *The Reability of Sense Perception*. Ithaca/London: Cornell University Press. 1993. p. 13

⁸⁵ Idem, p. 8-11

identificar os resultados positivos de um mecanismo levando em conta o passado o presente e o futuro:⁸⁶

Assim, chamar algo confiável é falar sobre o tipo de registro que se acumularia sobre um número adequado e uma variedade de empregos. Um histórico real é uma evidência crucial para julgamentos de confiabilidade apenas na medida em que é uma boa indicação disso. (...) Assim, para resumir, um mecanismo doxástico é confiável desde que ele produza crenças em grande parte verdadeiras em uma série suficientemente grande e variada de empregos em situações do tipo que normalmente encontramos.⁸⁷

Ou seja, o histórico dos resultados passados é de extrema importância para confiabilidade de um determinado mecanismo de formação de crenças a exemplo da percepção, mas não é garantia última, pois se faz necessária a avaliação contínua do mecanismo e a observação dos limites e padrões de resposta.

Da mesma forma, o grau de confiabilidade que um mecanismo deve ter é extremamente variado, dependendo do processo e do que é esperado do mecanismo. Isto porque, cada método ou processo é capaz de formar crenças de certa forma e com certa finalidade. Se comparados, podem ser mais ou menos eficientes, dependendo da crença ou do que se pretende com elas. Por exemplo, a percepção visual de um objeto X é mais precisa do que a lembrança do contato com X anos atrás, se o que se pretende é uma crença a respeito do estado atual de X. Contudo, a memória possui um certo nível de confiabilidade e é o principal mecanismo de formação de crenças do sujeito sobre o passado, além do que a prática da memória é responsável por fornecer boa parte das crenças que figuram nas bases de avaliação de outras práticas como as sensoriais.⁸⁸ Devido à grande variedade de mecanismos e crenças, de fato há uma dificuldade em definir, sem sombra de dúvida, o grau de confiabilidade desejado para um mecanismo.

Contudo, poderíamos usar outros mecanismos para apoiar as crenças perceptivas, como, por exemplo, a memória, tenho um conjunto de crenças sobre eventos passados e como o mundo externo se apresentou para mim em um dado momento e com base nessas informações confirmo uma determinada crença perceptiva atual. Da mesma forma que se isolar os sentidos, por exemplo, posso usar o tato para

⁸⁶ Idem, p. 8-9

⁸⁷ “Thus to call something reliable is to speak about the kind of record it would pile up over a suitable number and variety of employments. An actual track record is crucial evidence for judgments of reliability just to the extent that it a good indication of that.(...) so, to put it in a nutshell, a doxastic mechanism is reliable provided it would yield mostly true beliefs in a sufficiently large and varied run of employments in situations of the sorts we typically encounter.” Idem, p. 9

⁸⁸ Idem, p.9-10

dar certo peso ou confirmar uma crença que formo pela visão, por exemplo, mas em último caso sempre voltamos a depender de premissas adquiridas pela percepção, o que só dá mais força à circularidade.⁸⁹

Assumindo que a dependência da circularidade não é algo positivo e é inevitável para a percepção, não seria o caso de abandonar a experiência perceptiva completamente como um processo confiável de formação e justificação, ou ao menos aceitar que em último caso não há justificação confiável para essas crenças? Isso é ainda mais problemático, pois, primeiramente, a percepção é um processo natural de formar crenças a respeito do espaço físico, e talvez o primeiro mecanismo do qual adquirimos informação sobre o que é dado como externo. Seria impossível, ao menos em termos práticos, não reconhecer a participação efetiva desse mecanismo em praticamente toda a formação epistemológica de um sujeito. Ao mesmo tempo, não haveria situação prática possível onde poderíamos simplesmente abandonar o processo.

Em segundo lugar, outras práticas ou acessos cognitivos que podemos vir a ter, ou que estão ligados com o mundo físico ou fazem referência a alguma estrutura externa, em algum momento dependem ou têm seu princípio, proposição ou informação adquirida pela percepção. Por exemplo, a lembrança de eventos passados depende da experiência perceptiva do sujeito no momento do evento que se pretende lembrar; inferências a respeito de determinados eventos, a exemplo de casos de percepção indireta, quando infiro algo ou uma proposição com base na experiência perceptiva de reconhecer outra coisa, como formar a crença de que choveu, ao observar a calçada molhada; e formas de inferências teóricas, algumas leis da física ou conceitos teóricos têm seu início ou confirmação na observação perceptiva do que é dado pela percepção como realidade externa.⁹⁰ Por conta disso, parece ser o caso que o abandono da percepção como um processo confiável é mais danoso do que a circularidade em alguma instância.

⁸⁹ ALSTON, William P. *Perceiving God: the Epistemology of Religious Experience*. Ithaca/London: Cornell University Press. 1991. p. 106-107

⁹⁰ ALSTON, William p. *The Reability of Sense Perception*. Ithaca/London: Cornell University Press. 1993. p. 13-14

Alston concorda que haveria tentativas de estabelecer a percepção mística além da circularidade⁹¹, mas estas também não seriam muito bem-sucedidas. Pois, em primeiro lugar, estabelecer a confiabilidade da percepção mística com base na existência de Deus seria o equivalente a estabelecer a confiabilidade da percepção sensorial argumentando com base na existência do mundo externo, o que seria igualmente circular.⁹² Outra tentativa é apelando para a revelação divina, contudo:

...pois se pode argumentar que a revelação, como fonte de informação sobre Deus, é apenas um tipo de percepção teísta. Limitando-nos aqui à revelação na forma de mensagens transmitidas a nós por Deus através de mensageiros humanos, parece claro que o mensageiro humano deve ter percebido que Deus estava dizendo isso ou aquilo a ele, a fim de funcionar como um canal para a mensagem. Portanto, ao apelar para a revelação, estou simplesmente apelando para a percepção de Deus de outra pessoa.⁹³

Dessa forma, Alston aceita que, assim como a percepção sensorial, a experiência mística também sofre com a circularidade, mas não aprofunda sua argumentação. De uma maneira ou de outra, a circularidade no caso da prática mística, favoreceria seu argumento. (1) Se a confiabilidade da prática mística depender da circularidade epistêmica ela é igual à percepção sensorial; (2) se a prática mística for confiável sem recorrer à circularidade ela é mais forte do que a prática sensorial.⁹⁴ Em ambos os casos, a percepção mística e a prática mística se mantêm na estrutura de justificação ou superior à sensorial ou igual.

Então, como podemos superar essa dificuldade? Ou ao menos defender que a prática perceptiva é uma base adequada, mesmo que circular? Alston responde apelando para a auto sustentação do fenômeno, não havendo razão para além do fenômeno para

⁹¹ Alston explora, tanto em *Perceiving God* (1991) capítulo 3 *The reliability of sense perception* seções iii a ix p. 109 a 135 e em *The reliability of sense Perception* (1993) nos capítulos 3 e 4 p. 26 a 120, diferentes argumentos que tentam estabelecer a confiabilidade da percepção sensorial para além da circularidade tais como os argumentos desenvolvidos por Descartes, Kant e Wittgenstein. Eles acabam por demonstrar que a confiabilidade da percepção, se não depende dela mesma, depende de outras premissas abstratas como a existência de Deus, como no caso da sexta meditação de Descartes. Sendo que, em última instância, todas essas tentativas acabam por falhar no objetivo de estabelecer a percepção como um elemento confiável acima de qualquer dúvida. Contudo, para o intuito desta defesa, apesar de ser uma discussão rica e interessante, apresentar esse debate desviaria muito do objetivo de demonstrar a saída do problema por meio da própria prática doxástica.

⁹² ALSTON, William P. *Perceiving God: the Epistemology of Religious Experience*. Ithaca/London: Cornell University Press. 1991. p. 144

⁹³ “...for it can be argued that revelation, as a source of information about God, is just one kind of theistic perception. Confining ourselves here to revelation in the form of messages transmitted to us by God through human messengers, it seems clear that the human messenger must have perceived God as saying so-and-so to him in order to function as a conduit for the message. Hence in appealing to revelation I am simply appealing to someone else's perception of God.” Idem, p. 144-145

⁹⁴ Idem, p. 143-144

defender a sua confiabilidade. Ao mesmo tempo, diante da impossibilidade de abandono do mecanismo, o que resta é buscar dentro do próprio processo, dentro da própria circularidade razões para construir os parâmetros racionais de confiabilidade.

A ideia básica é esta. Dado que inevitavelmente encontraremos uma circularidade epistêmica em alguns ponto (s) em qualquer tentativa de fornecer argumentos diretos para a confiabilidade de uma ou outra prática doxástica, devemos concluir que não há apelo além das práticas que achamos firmemente estabelecidas, psicologicamente e socialmente.⁹⁵

A circularidade provavelmente é muito difícil ou talvez impossível de ser eliminada ao mesmo tempo em que o abandono da percepção é igualmente problemático. Mas quando nos engajamos em uma determinada prática de formação de crenças, podemos construir certa confiabilidade interpessoal, ainda que circular. Isso garantiria ao menos uma certa segurança nas informações adquiridas com base no histórico de resultados.⁹⁶ Ou seja, processos cognitivos como a percepção estão presentes e enraizados no mecanismo epistêmico do sujeito, de modo que dificilmente conseguiríamos abandonar uma crença gerada por eles sem uma razão forte.⁹⁷ Em outras palavras, quando estamos a analisar o funcionamento e a confiabilidade de processos como a percepção, a memória, o pensamento indutivo, entre outros, estaríamos tão comprometidos com esses processos, devido a uma segurança interna que os mecanismos nos dão diariamente, que só invalidamos ou questionamos sua confiabilidade diante de uma dúvida razoável.

Parece ser o caso que, ao aceitar a confiabilidade interna da percepção, consigo resultados aparentemente seguros ou que me afastam de erros. Por exemplo, se confio na sensação que sinto de calor quando estou próximo de algo quente, evito me queimar. A proposta de Alston diante da circularidade epistêmica não é de tentar eliminar o problema, mas reconhecer que mesmo diante disso podemos traçar uma linha de defesa para a justificação por meio das práticas de formação e justificação de crenças. Isto porque estaríamos tão comprometidos com esses processos, que internamente estamos

⁹⁵ “The basic point is this. Given that we will inevitably run into epistemic circularity at some point(s) in any attempt to provide direct arguments for the reliability of one or another doxastic practice, we should draw the conclusion that there is no appeal beyond the practices we find firmly established, psychologically and socially.” Idem, p. 149

⁹⁶ ALSTON, William P. *Perceiving God: the Epistemology of Religious Experience*. Ithaca/London: Cornell University Press. 1991. p. 147

⁹⁷ Idem, p. 150-152

justificados a confiar na percepção até que tenhamos prova do contrário.⁹⁸ Ao mesmo tempo, isso nos permite formar, aprender, ou reunir informações sobre o próprio processo e crenças perceptivas ao longo do tempo, podendo desta forma construir uma sólida relação de confiabilidade interna da prática perceptiva:

E como sabemos muito sobre PS, podemos usar isso para determinar o que dizer sobre qualquer problema com o qual estamos preocupados, incluindo a confiabilidade de PS. Isto é aceitar o ônus, abraçando a circularidade epistêmica. É tomar uma abordagem puramente interna da situação, negando a necessidade de qualquer apoio externo. Assumimos nossa posição dentro da PS e de outras práticas familiares que se tornaram firmemente estabelecidas, psicológica e socialmente, em nossas vidas, e nos sentimos livres para usar sua produção sem a validação não epistemicamente circular dela. Consideramos uma convicção fundamental que essas práticas são confiáveis, uma convicção que não deve ser questionada.⁹⁹

Portanto, a saída para a justificação de crenças perceptivas está no engajamento nas práticas perceptivas. Isto é, a prática possui uma complexa estrutura interna que tem o objetivo de corrigir erros e permanece sempre em modificação, permitindo que, caso exista dúvida por parte do sujeito, o fenômeno possa ser revisitado. Essa defesa é circular e se apoia em uma estrutura subjetiva e psicológica do sujeito, nas correções e avaliações sociais, assim como em uma ideia de autonomia de processos perceptivos.¹⁰⁰ Pois quanto mais bem estabelecida, mais capaz no exercício de corrigir e eliminar os erros, mais confiável a prática será. Da mesma forma, práticas perceptivas só forneceria crenças *prima facie* justificadas, podendo sempre ser anuladas na presença de razões conflitantes de força maior.

É importante manter em mente que, ao discutir a questão da confiabilidade de um mecanismo de formação de crenças como é o caso da percepção, Alston não pretende responder a dúvida cética ou eliminar completamente qualquer problema relacionado à confiabilidade. Ele quer demonstrar que o fenômeno perceptivo pode proporcionar uma fonte de informações a respeito do mundo externo e que, ao nos engajarmos no mecanismo, não estaríamos agindo de forma irresponsável

⁹⁸ Idem, p. 153

⁹⁹ “And since we know a lot on the basis of SP, we can make use of that in determining what to say about any issue with which we are concerned, including the reliability of SP. This is to bite the bullet, embracing epistemic circularity. It is to take a purely internal approach to the situation, denying the need for any external support. We take our stand within SP and other familiar practices that have become firmly established, psychologically and socially, in our lives, and we feel free to use their output without non-epistemically circular validation thereof. We take it as a rock-bottom conviction that these practices are reliable, a conviction that is not to be questioned.” Idem, p.149

¹⁰⁰ Idem, p. 181

epistemicamente. É um fato que podemos estar enganados ao supor que há um mundo externo, ou que aquilo que percebemos condiz em última instância com aquilo que é real, mas que a percepção, ou melhor dizendo, os dados que reconhecemos por meio de tal, são um forte indício de que o mundo é como ela nos mostra.

1.3 Práticas Doxásticas Místicas

Definidas as construções teóricas do modelo perceptivo pela teoria da aparição e do modelo de justificação pela teoria da prática doxástica, a última etapa da tese de Alston é a aplicabilidade desses modelos à percepção mística e à prática de formação e justificação de crenças às Práticas Doxásticas Místicas. Caso essas aplicações funcionem, como acredita o autor, podem vir a garantir justificação *prima facie* para as crenças M.

No primeiro momento foi apresentada a ideia de que há um conjunto de fenômenos religiosos descritivos que se assemelham à estrutura básica de experiências perceptivas. Ou seja, há relatos de contato externo com algo que é reconhecido ou identificado pelo sujeito como sendo Deus agindo ou se apresentando, sendo que esse possui conteúdo perceptivo, mas de categoria não sensorial.

Uma crença perceptiva pode ser justificada *prima facie* quando é fruto de uma prática doxástica perceptiva estabelecida, que apresenta um sistema de cancelamento que evita a formação de contradições internas e externas, que seja dividida, corrigida e fortificada socialmente, e que possua valor de auto sustentação para o indivíduo que nela se engaja. Dessa maneira o objetivo final de Alston é unir as duas estruturas argumentativas e demonstrar que as crenças-M, quando fruto de uma prática doxástica mística estabelecida, são *prima facie* justificadas.

Da mesma maneira que as práticas sensoriais, uma prática mística vai reunir um conjunto de informações fornecidas pela experiência mística e devolver crenças perceptivas a respeito de Deus.¹⁰¹ Portanto, acredita Alston que as experiências místicas possuem uma estrutura familiar entre elas, o que permite o agrupamento do fenômeno de acordo com o conceito de Deus ou de realidade última que um determinado grupo religioso partilha. Isso, por sua vez, vai culminar numa inevitável multiplicidade de

¹⁰¹ Idem, p. 185

práticas, ou seja, podemos separar as práticas místicas entre grupos ou conjuntos definidos, dependendo do esquema conceitual de uma determinada tradição.¹⁰² Por exemplo, a prática mística cristã, que será retratada nesta exposição como um exemplo de prática doxástica estabelecida na próxima seção. Portanto, é possível haver diversas práticas místicas, dependendo do esquema conceitual religioso do sujeito.

E no que diz respeito à confiabilidade das práticas místicas, acredita Alston, elas são como as demais práticas sensoriais, são inevitavelmente circulares, mas possuem auto suporte significativo. Considerando a prática sensorial, seu auto suporte se dá de duas maneiras: primeiro, por conta dos resultados, aceitando a confiabilidade inicial da percepção, somos capazes de prever e de nos comportar no mundo com um certo controle; segundo, aceitando a confiabilidade da percepção, somos capazes de aprender com e sobre o mecanismo, o que ajuda a entender os limites deste e tornar a prática mais eficiente.¹⁰³

Do mesmo modo, para as experiências místicas e suas práticas, o auto suporte do fenômeno se encontra nos seus resultados, que aceitando a confiabilidade inicial, permite ao sujeito da crença contruir uma relação com a figura de Deus ou da realidade última, um exercício de melhoramento espiritual, conforto, paz, mudança radical no comportamento, conversão, reconhecimento de aspectos espirituais em si mesmo e em outros etc., além de permitir o crescimento e desenvolvimento do processo, fornecendo elementos que controem e confirmam o sistema de base do sujeito e da doutrina envolvida.¹⁰⁴

1.3.1 Organização da prática mística

Partindo de um conjunto de experiências perceptivas de categoria não sensórias do tipo místicas e gerando um conjunto de crenças-M, Alston defende que a prática mística é pré-reflexiva, sendo compatível com a característica (i) das práticas doxásticas. É um fato que a construção conceitual das práticas é fortemente influenciada pelo aspecto social da nossa criação, o ambiente e as crenças dos sujeitos próximos a nós. Desta maneira, Alston defende que o fator social da prática acaba por ser mais evidente quando tratamos de práticas com conteúdo religioso, pois organizações

¹⁰² Idem, p. 189

¹⁰³ Idem, p.250

¹⁰⁴ Idem, p.251-252

religiosas são estruturas sociais bem demarcadas. O que acontece é que, vivendo em um ambiente cristão, por exemplo, adquirimos informações sobre a figura do Deus cristão, assim como aprendemos sobre o ambiente, sendo capazes de reconhecer ou formar crenças teístas antes mesmo de sermos capazes de questionar o esquema conceitual.¹⁰⁵

Não se aprende a perceber Deus como um observador imparcial. Aprende-se a orar a Deus, adorar a Deus, ouvir e responder a Sua voz, pedir perdão a Deus e ver a vida e o mundo do meio ambiente à luz de sua criação, sustento e ordenação providencial por parte de Deus. Isso é um análogo exato da maneira pela qual se aprende em PS a perceber e formar crenças perceptivas como um modo de se orientar para o ambiente externo e de orientar as atitudes e o comportamento de alguém em relação àquele ambiente.¹⁰⁶

Um fator interessante que distingue a prática sensorial e a prática mística em termos das suas pré-reflexibilidades, diferente das práticas perceptivas sensoriais, é que é possível engajar-se em uma prática mística mais tarde.¹⁰⁷ Isso não significa que o sujeito que se engaja na prática tardiamente forma crenças sobre Deus com total controle do processo, ou que essa deixa de ser pré-reflexiva. A distinção aparece por conta de que normalmente nossas práticas de formação e justificação de crenças como é o caso da percepção sensorial, a memória, e normalmente a prática mística, são construídas e desenvolvidas desde a infância, quando não é esperando que exista uma ação consciente de reconhecimento por parte do indivíduo. Mas práticas como a mística têm forte apelo social ou se desenvolvem normalmente vinculadas a uma determinada tradição religiosa. Dependendo da linguagem fornecida por essas tradições para a identificação do conteúdo da experiência, é possível pensar em casos onde a prática se forma tardiamente no sujeito, ou por meio do exercício da evolução e modificação natural dos nossos esquemas conceituais.

Esta possibilidade distinta não deve ser encarada como um distanciamento. Uma prática doxástica, seja qual for, tem sua parcela de desenvolvimento interno formada por aquilo que é recebido: dados e informações adquiridas pelo fenômeno; e um fator externo, que diz respeito à linguagem social, controle de informações por terceiros, compartilhamento, etc. Contudo, práticas místicas, quando estabelecidas e organizadas,

¹⁰⁵ Idem, p. 187

¹⁰⁶ “One does not learn to perceive God as a detached observer. One learns to pray to God, worship God, hear and respond to His voice, ask God for forgiveness, and see one's life and the environing world in the light of its creation, sustenance, and providential ordering by God. This is an exact analogue to the way in which one learns in SP to perceive and to form perceptual beliefs as a way of orienting oneself toward the external environment and of guiding one's attitudes and behavior toward that environment.” Idem, p.187-188

¹⁰⁷ Idem, p.187

estão diretamente ligadas a conjuntos conceituais de tradições religiosas que são facilmente separadas e identificadas. Por essa razão, parece ser o caso que a prática mística tem um apelo social mais evidente quando analisada de fora. Outras práticas como a sensorial ou a memória também têm uma dependência social forte no que diz respeito à linguagem, controle e confiança social nos fenômenos, mas por gozarem de uma certa universalidade as possíveis diferenças entre as linguagens sociais externas envolvendo as práticas não são tão evidentes quanto para os casos místicos.¹⁰⁸

Assim como as demais práticas, a prática mística possui seu próprio sistema de cancelamento, construído com base no sistema conceitual em que se apoia, nas crenças de base do sujeito, na natureza geral do modelo de divindade do sistema conceitual adotado, funcionando como um mecanismo ou processo interno da prática responsável por eliminar possíveis experiências falsas (ii).¹⁰⁹

Em uma prática mística o sistema de cancelamento age como qualquer outro, representando a linha de defesa, impedindo a formação de crenças falsas, agindo diante da dúvida a respeito dos dados fornecidos. Normalmente o sistema de cancelamento de uma prática doxástica é de duas categorias: anuladores que contradizem ou reduzem a probabilidade da crença gerada ser verdadeira (*rebutters*); ou canceladores que mostram que a situação da ocorrência da experiência seja anormal ou algum modo levantam dúvidas sobre a funcionalidade do mecanismo no momento da crença (*underminers*).¹¹⁰

Considerando um exemplo sensorial, um anulador (*rebutter*) seria algo como estar andando por um bairro familiar e, ao ver uma casa, formar a crença de que a casa pertence a Pedro, mas ao observar melhor perceber que a porta da casa é azul e saber, por meio das crenças de base do sistema de cancelamento, que a porta da casa de Pedro é branca, logo a crença de que a casa vista pertence a Pedro não é justificada. O equivalente a esse exemplo para o caso místico seria, diante de uma experiência mística, formar a crença de que Deus manda que eu mate meu vizinho, mas considerando o sistema geral de crenças teístas, mais especificamente o modelo cristão, sei que Deus condena o assassinato, portanto, minha crença de que Deus está se comunicando comigo e manda que eu mate meu vizinho não é justificada.

¹⁰⁸ Idem, p. 188-189

¹⁰⁹ Idem, p.187 - 189

¹¹⁰ Idem, p.191

Já no caso dos canceladores (*underminers*) para uma prática sensorial, por exemplo, formo a crença de que há duas pessoas paradas do outro lado da rua, mas as circunstâncias da minha experiência são obscuras, por exemplo, não estou usando meus óculos no momento ou há pouca iluminação, portanto estou em condições onde a minha percepção visual não seja confiável. Em contrapartida, no caso místico seria algo como ter uma experiência mística, mas esta não ter o impacto que se espera que tenha. Alston chama atenção ao falar da tradição cristã na qual é esperado que experiências místicas modifiquem o comportamento do sujeito. Por exemplo, no caso de Paulo na estrada para Damasco, as experiências ocorrem no sujeito de tal forma que fazem com que o agente do fenômeno se sinta transformado, ou mais próximo de Deus, e isso se reflete no comportamento do indivíduo e sua relação com o mundo. Desta forma um cancelador (*underminer*) de uma crença perceptual mística, para a prática cristã, é o fato de um sujeito, após a suposta experiência mística, não apresentar sinais de transformação ou mudança.¹¹¹

Contudo, parece ser o caso que a prática mística no que diz respeito ao sistema de cancelamento vai depender diretamente do esquema conceitual religioso ao qual o sujeito da crença está vinculado, incluindo pequenas distinções entre tradições:

Qualquer coisa no sistema de cancelamento que possa ser contestada por um relato perceptivo pode servir como um corretivo para a descrição; dado que a percepção de Deus pode lidar com o que Deus disse, o que pode incluir qualquer material. Mesmo se, digamos, o cristianismo e o islã tiverem a mesma concepção básica de Deus e compartilharem uma doutrina comum sobre Cristo e outros assuntos, se tiverem histórias diferentes sobre qual é o plano de Deus para a salvação humana, o que Deus fez e está fazendo para implementar isso, e quais são as exigências de Deus sobre nós, elas funcionarão de maneira diferente como um corretivo para relatos sobre o que Deus disse a alguém sobre esses assuntos. Portanto, qualquer coisa no sistema doutrinário de uma religião pode fazer diferença no sistema superior.¹¹²

É possível argumentar que isso acontece nas práticas místicas e não é tão evidente em práticas como a sensorial exatamente por conta da fragmentação da

¹¹¹ Idem, p. 191

¹¹² “Anything in the override system that might be contradicted by a perceptual report can serve as a corrective to that report; and since reports of the perception of God can deal with what God said, that can bring in any material whatever. Even if, say, Christianity and Islam have the same basic conception of God and share a common doctrine on Creation and other matters, if they have different stories as to what God's plan for human salvation is, what God has done and is doing to implement this, and what God's requirements on us are, then they will function differently as a corrective to reports as to what God told someone about these matters. Hence anything in the doctrinal system of a religion can make a difference to the override system.” Idem, p.191

linguagem usada na definição do objeto do fenômeno no caso religioso, sendo que a universalidade da linguagem sensorial se deve em grande parte ao longo desenvolvimento a respeito do tema, o que ainda é bem prematuro no caso do fenômeno místico.¹¹³

É evidente que quanto mais distante é o conceito de realidade última reconhecido pelos sujeitos de práticas diferentes, maiores podem vir a ser as contradições encontradas nos resultados das práticas místicas em comparação. Concomitantemente, não é possível que todas as práticas místicas estejam simultaneamente corretas por completo, implicando no problema da diversidade religiosa. Contudo, por hora, o objetivo aqui é apresentar o modelo da prática mística e exemplificar a possibilidade da justificação *prima facie* da crença gerada, o que vai acontecer para toda prática estabelecida segundo Alston. Desta forma, basta que a prática mística esteja comprometida com um sistema de cancelamento funcional para cumprir esse critério em um primeiro momento.

O último critério que uma prática deve cumprir, portanto, é ser compartilhada socialmente (iii). Uma prática mística estabelecida é ligada a um grupo ou organização social que compartilha um conjunto conceitual teísta. Esse grupo transmite a prática e divide os resultados provocando modificações e adaptações das práticas.¹¹⁴ Contudo aqui também encontramos uma forte relação com um conjunto conceitual. Pode-se argumentar em favor de uma certa universalidade no que diz respeito ao conjunto conceitual da prática sensorial, mas é evidente que isso não pode ser dito em favor das práticas místicas. A prática mística, por sua vez, é organizada em grupos menores e mais diversos dado que haveria um número considerável de distinções no que diz respeito à identidade ou qualidades divinas, sendo ainda mais diversos quando expandido o modelo para as religiões não teístas.

Contudo, a presença de esquemas conceituais diferentes é um problema a princípio, embora as práticas continuem a fornecer justificação de crenças *prima facie* a nível individual para o sujeito que nela se engaja, como defende o autor. Mas para o quadro das crenças teístas, a diversidade religiosa é um problema que precisa ser ao menos discutido. Portanto, neste trabalho, é dedicado todo o capítulo 3 para essa

¹¹³ Idem, p. 192

¹¹⁴ Idem, p.188

questão. Por hora, basta salientar que dada a estruturação das práticas místicas, é inevitável que exista uma diversidade de práticas que podem vir a ter resultados conflitantes, o que em maior ou menor escala também acontece com outras práticas como as sensoriais. Em último caso, é necessário entender que a prática mística é como a sensorial nos seus aspectos mais fundamentais, ambas são construídas e se comportam no aparato cognitivo do sujeito de maneira semelhante, mas possuem suas especificidades, demandas e consequências específicas que precisam ser analisadas separadamente.

Lembrando que uma prática doxástica é um elemento independente, mas não isolado, sendo esse também um comportamento da prática mística. Apesar de ser uma prática responsável por gerar crenças a respeito de uma entidade ou realidade não sensorial, sua formação e desenvolvimento depende de outras práticas presentes no aparato cognitivo do sujeito. Afirma Alston:

Um indivíduo não pode adquirir o sistema de doutrina subjacente envolvido no sistema superior sem usar a percepção sensorial - ler escritos sagrados, por exemplo - memória, e vários tipos de raciocínio. E assim como acontece com outras práticas socialmente estabelecidas, é preciso perceber as outras pessoas, entender o que elas estão dizendo, lembrar e raciocinar a partir delas, para aprender a prática. (...) O que estamos chamando PM é mais bem visto como um fragmento do aspecto cognitivo de uma prática religiosa maior que, em seu lado cognitivo, faz uso de todas as faculdades de uma pessoa e amplos trechos do sistema de crenças da pessoa.¹¹⁵

Ainda sobre a partilha social, esta se comporta semelhante ao caso sensorial, onde a prática evolui e se modifica de acordo com a relação que se constrói com as outras práticas:

A mudança é óbvia nas práticas religiosas doxásticas. O sistema de crenças de fundo do cristianismo, por exemplo, sofreu um desenvolvimento notável, especialmente em seus primeiros séculos, e isso tem repercussões para sua prática formadora de crenças M, tanto para seu sistema de cancelamento quanto para sua identificação do objeto da experiência teísta.¹¹⁶

¹¹⁵ “An individual cannot acquire the background system of doctrine involved in the overrider system without using sense perception—to read sacred writings, for example—memory, and various kinds of reasoning. And just as with other socially established practices, one must perceive other people, understand what they are saying, remember it, and reason from it, if one is to learn the practice. (...) What we are calling MP is best viewed as a fragment of the cognitive aspect of a larger religious practice that, on its cognitive side, makes use of all a person's faculties and wide stretches of the person's belief system.” Idem, p. 188

¹¹⁶ “Change is obvious in religious doxastic practices. The background belief system of Christianity, for example, has undergone marked development, especially in its early centuries, and that has repercussions for its M-belief forming practice, both for its overrider system and for its identification of the object of theistic experience.” Idem, p.164

Portanto, no que diz respeito às características gerais, parece ser o caso que a prática mística é como a prática sensorial na estrutura, surgimento e funcionamento interno. Contudo, a prática mística é menos universal do que a prática sensorial e depende diretamente de sistemas conceituais que aparentemente são mais demarcados e diversos do que outras práticas. A princípio, essas distinções podem levar à diminuição do apelo da prática mística, mas não a sua eliminação ou abandono.

Muito foi dito a respeito das diversas práticas místicas ou do aspecto geral do mecanismo, contudo, dependemos de uma certa linguagem ou conjunto de conceitos para a construção adequada de uma prática. Por esse motivo, para melhor entender o modelo de prática doxástica mística é preciso falar em termos de alguma tradição ou organização conceitual religiosa determinada. Para esse exercício, será usado o modelo teísta cristão. Alston escolhe exemplificar o modelo em termos de prática mística cristã, pois tem mais familiaridade com a estrutura, ao mesmo tempo que considera o cristianismo um modelo forte e completo, mas sua conclusão não é de unicamente defender a prática mística cristã, mas qualquer prática mística que, assim como a cristã, seja estabelecida atendendo os critérios e demandas necessários para tal.

1.3.2 Prática Mística Cristã

Portanto com o intuito de demonstrar a argumentação e fechar a tese do autor, nesta seção é apresentada a prática mística cristã (PMC), demonstrando que é uma prática estabelecida que possui auto suporte e confiabilidade racional.

PMC é formada dentro do sistema conceitual cristão, com base nele e desenvolvida e avaliada por meio dele. Desta maneira, há um grupo social, um conjunto de indivíduos adeptos do cristianismo incluídos no sistema, que garante a prática individual, a relevância ou comportamento social através do compartilhamento entre os adeptos.

Contudo, como já foi discutido, PMC como tipo de prática mística, não é universal como se acredita ser o caso das práticas sensoriais. Mas o fato de uma prática não ser universal não parece ser motivo real para o abandono completo do mecanismo. Para finalizar esse problema por hora, dado que interpretações diferentes desse problema vão aparecer por trás de objeções trabalhadas no capítulo 2 desta dissertação, Alston afirma:

Não vejo qualquer razão a priori para denegrir uma prática, seja por ser universal ou por ser parcial. Temos que aprender com a experiência quais características do mundo são igualmente abertas a todos e quais estão abertas apenas a uma elite. Além disso, independentemente do caso religioso, podemos ver muitas práticas de formação de crenças, universalmente consideradas como racionais, que são praticadas por apenas uma pequena minoria. Matemática superior e física teórica certamente satisfazem essa descrição.¹¹⁷

Parece ser o caso que não ser universal não é uma característica única das práticas místicas, haveria processos de formação de crenças que exigem um conjunto conceitual específico, ou melhor dizendo um certo tipo de *input* ou linguagem de identificação que não é comum a todos, mas mesmo assim dado o seu peso ou um certo nível de autoridade, elas são consideradas racionais sem sofrerem os mesmos questionamentos que são aplicados a PMC. A mesma problemática pode ser vista em práticas perceptivas mais especializadas, como por exemplo, a habilidade de esquimós de identificar tipos diferentes de neve pela percepção. Alston critica isso como o uso de dois pesos e duas medidas. Outro erro é o imperialismo epistemológico: partir da característica específica da prática sensorial e assume injustificadamente como normativa para todas as outras. É claro que todas as práticas têm uma estrutura semelhante, mas possuem características, *inputs*, linguagem e resultados diferentes.¹¹⁸

PMC é formado por um sistema de cancelamento funcional, baseado no sistema conceitual presente do cristianismo, ou seja, um conjunto de informações gerais sobre a natureza de Deus, elementos da fé, contatos de experiências posteriores de místicos, etc. Místicos como Tereza de Ávila, com base nas experiências e no conhecimento teológico, distinguiam fenômenos não sensoriais como sendo fruto de Deus, verdadeiros e enganosos que, por sua vez, eram causados por um agente enganador. O ganho que podemos encontrar ao pensarmos no cristianismo e sua base teológica é que essa apresenta um grande conjunto de informações e análises, que por mais que sejam alvo de intenso debate por teóricos ao longo da história, parecem, ao ser agregado como parte do sistema de cancelamento, formar um caminho firme de delimitação e eliminação de crenças falsas.

¹¹⁷ “I cannot see any a priori reason for denigrating a practice either for being universal or for being partial. We have to learn from experience which features of the world are equally open to all and which are open only to an elite. Moreover, quite apart from the religious case, we can see many belief-forming practices, universally regarded as rational, that are practiced by only a small minority. Higher mathematics and theoretical physics certainly satisfy this description.” Idem, p. 198

¹¹⁸ Idem, p. 199

Além disso, como já foi expresso, Alston rejeita uma autenticidade evidente por parte fenômeno místico, no sentido de que o autor não pretende isolar o processo de qualquer falseador externo. O fenômeno místico estaria sujeito a qualquer avaliação que lhe caiba diante da dúvida. Diante disso, um comportamento inapropriado é aplicar anuladores que só atendem elementos físicos ao caso místico como a averiguação por parte de terceiros. Por exemplo, quando diante da dúvida a respeito da verdade da crença de que há um carro parado no outro lado da rua, pergunto a um agente cognitivo confiável que esteja na mesma posição que eu no mesmo tempo da percepção se ele também percebe o carro. Contudo, esse mesmo anulador não tem força contra a crença gerada por PMC, dado que o fenômeno não sensorial místico é algo que pode ser vivenciado isoladamente e geralmente é esse o caso.¹¹⁹ Porém, o sistema de cancelamento de PMC não é diferente dos demais, no sentido de que há participação de crenças geradas por outras práticas, um conjunto conceitual base, e assim como no caso da percepção, parte fundamental do processo é adquirido pelo agente através do conhecimento que desenvolve a crença com a prática.

Contudo, é possível argumentar que o sistema de cancelamento de PMC, mesmo quando apenas consideramos uma vertente da doutrina cristã, não é capaz de eliminar por completo os resultados contraditórios da prática, o que afeta a confiabilidade da mesma. Isso porque há uma quantidade considerável de incoerências e interpretações distintas da suposta ação divina, do comportamento e motivações de Deus.¹²⁰

Em contrapartida, Alston argumenta que os sistemas de cancelamento de práticas sensoriais ou da memória também não são capazes de eliminar por completo todos os resultados contraditórios. E não temos um padrão definitivo para organizar o quanto uma prática precisa ser confiável para ser racionalmente aceita. Esse padrão é altamente variável dependendo da expectativa do engajamento e da disposição do sujeito da crença. Portanto, Alston conclui que é muito provável que, quando comparadas, a prática sensorial é mais confiável do que PMC,¹²¹ mas disso não se segue que PMC não seja confiável por conta de possíveis incoerências internas. Isso porque o sistema de cancelamento se forma como os demais, parte através de mecanismos internos e parte através de partilha social, agindo no sentido de eliminar a dúvida ao

¹¹⁹ Idem, p.210-211

¹²⁰ Idem, p. 235 -237

¹²¹ Idem, p.237-238

mesmo tempo em que a prática mostra certo nível de evolução. Dessa forma, a prática disponibiliza todos os mecanismos esperados que permitem eliminar as incoerências.

Portanto, aceitando que há práticas mais bem estabelecidas que outras, as incoerências entre PMC e outras práticas estabelecidas não seriam tão fortes que tornariam PMC uma prática inviável? Alston acredita que não.¹²² O que está em jogo aqui é distinto do que foi discutido acima a respeito dos tipos de anuladores adequados para as práticas místicas. Aqui estamos discutindo o caso onde uma prática, por exemplo, sensorial apresenta a crença *p* e a prática mística apresenta como resultado não *p*. Dessa forma, a incoerência seria tal que é impossível que as duas crenças estejam corretas simultaneamente.

Quando isso ocorre no aparato cognitivo do sujeito, como já foi discutido na seção sobre justificação por meio da prática, sobrevive a crença gerada pela prática mais bem estabelecida. Portanto, para que esse problema seja suficiente para cancelar a confiabilidade de PMC como um todo, é necessário que as crenças geradas pela mesma sejam exaustivamente canceladas por crenças de outro gênero, até o ponto de que seu engajamento social e seu auto suporte não garantam mais sua confiabilidade.

Vamos considerar, então, que a PMC é uma prática doxástica perceptual, socialmente estabelecida e funcional, com inputs experienciais distintos, funções distintas de input-output, um esquema conceitual distintivo e um sistema de cancelamento rico e internamente justificado. Como tal, possui um título *prima facie* para se ser racionalmente engajado, nela e seus resultados são, assim, *prima facie* justificados, contanto que não tenhamos razão suficiente para considerá-la não confiável ou de outra forma desqualificada para aceitação racional.¹²³

Quando Alston argumenta em defesa de PMC defende que essa é uma prática independente, se assemelha às demais enquanto seu processo de formação e engajamento pré-reflexivo, mas não acredita que essa é idêntica à prática sensorial, da mesma forma que a prática sensorial não é idêntica à memória, cada prática possui sua funcionalidade dependendo do tipo de informação que trabalha e no resultado que

¹²² Idem, p. 238-250

¹²³ “Let's take it, then, that CMP is a functioning, socially established, perceptual doxastic practice with distinctive experiential inputs, distinctive input-output functions, a distinctive conceptual scheme, and a rich, internally justified override system. As such, it possesses a *prima facie* title to being rationally engaged in, and its outputs are thereby *prima facie* justified, provided we have no sufficient reason to regard it as unreliable or otherwise disqualified for rational acceptance. In the following two chapters we will consider alleged reasons of this sort.” Idem. p. 225

fornece. Sendo que seu engajamento forneceria ao sujeito crenças justificadas *prima facie* na ausência de anuladores aparentes.

1.4. Os Próximos Passos

A proposta de Alston se resume à abordagem do fenômeno da experiência religiosa como um tipo de experiência da percepção que, por sua vez, sendo um tipo de processo confiável, pode conferir justificção *prima facie* para certas crenças religiosas da mesma forma que estaríamos justificados em acreditar em crenças formadas pelas nossas experiências sensíveis.

O objetivo deste capítulo foi mostrar a estrutura e os limites da teoria, dada a sua extensa argumentação. Para isso, esta foi dividida em três grandes passos, ou estruturas argumentativas: primeiro, há a construção do seu modelo perceptivo, a partir do qual é organizada a teoria referente à percepção e apresenta o fenômeno da experiência mística; no segundo, apresenta o modelo de justificação, em que se defende o processo da prática doxástica como um mecanismo confiável de formação e justificação de crenças; e, por último, na terceira parte, há a aplicação do modelo da prática doxástica para os casos da experiência mística.

Contudo, sua teoria não passou despercebida nos estudos de filosofia da religião e epistemologia, isto é, ao longo da tradição, inúmeros debates e objeções foram feitas à abordagem do autor, críticas que atacam tanto aspectos específicos de sua construção quando objeções à proposta geral. Nos capítulos que se seguem são discutidos alguns dos principais exemplos dessas objeções e problemas levantados contra a construção de Alston, assim como uma análise cuidadosa de como sua tese se comporta diante dos problemas. Segundo a divisão apresentada no capítulo 1, o capítulo 2 é voltado para as objeções à estrutura argumentativa, ou seja, aos problemas levantados a cada etapa da construção argumentativa, enquanto o capítulo 3 é dedicado ao problema geral da tese, o problema da diversidade religiosa. O objetivo é mostrar que a posição de Alston a respeito da justificação de crenças teístas permanece firme em vista das objeções apresentadas por seus críticos.

CAPÍTULO 2: Objeções e Respostas ao Modelo Perceptual de Justificação do Teísmo

Neste capítulo estão reunidas diferentes objeções à tese de justificação de crenças teístas com base em experiência mística defendida por Alston. Tais objeções têm como ponto de conflito partes distintas da proposta de Alston, mas todas têm o intuito de enfraquecer ou invalidar a conclusão do autor de que algumas crenças teístas são *prima facie* justificadas com base em uma experiência perceptiva consciente Deus (percepção mística).

Seguindo a ordem argumentativa apresentada no capítulo anterior, serão discutidas em grupos as objeções, seus principais argumentos e objetores, assim como respostas em defesa da tese de Alston. O objetivo é demonstrar como a tese construída pelo epistemólogo sobrevive aos ataques e permanece fornecendo as garantias que se propõe. As objeções apresentadas aqui, são objeções diretas a certas partes da construção argumentativa do autor.

2.1 Objeções à Experiência Religiosa e o Modelo Perceptivo:

Há dois tipos diferentes de argumentos que discutem que as bases adotadas por Alston não são eficientes para sustentar a ideia de que as Crenças-M são justificadas. Por um lado, há os que consideram que a teoria da aparição, por partir do fenômeno como ele se apresenta para o sujeito, abre margem para justificação de crenças falsas. Por outro lado, há os que afirmam que o fenômeno da experiência mística não poderia ser considerado como uma experiência perceptiva.

Neste tópico são apresentados dois autores que discordam da conclusão levantada por Alston a respeito da percepção e em diferentes momentos apresentam fortes objeções à teoria da percepção e à aplicabilidade da mesma às experiências religiosas: Nick Zangwill e Evan Fales.

2.1.1 Objeção: Nick Zangwill e o mito da percepção mística

O ponto de partida para a proposta defendida por Alston vem da possibilidade de experiências perceptivas com o divino, percepção mística, ou experiência mística.

Contudo, Zangwill, no seu artigo *The myth of religious experience* (2004), argumenta fortemente que tal fenômeno é um mito. Diferente de outras objeções que reconhecem o fenômeno, mas consideram que seu conteúdo é falso ou equivocado; ou mesmo que aceitam a possibilidade real da sua ocorrência, mas defendem que este forneceria pouco ou nenhum apoio a crenças religiosas, a proposta do autor é muito mais radical. Ou a percepção religiosa acontece por meio dos sentidos (tato, paladar, olfato, visão, audição), ou acontece através de um sexto sentido. Em ambos os casos temos problemas *a priori* que levam à impossibilidade da ocorrência do fenômeno.¹²⁴

Para que uma experiência perceptiva seja religiosa, ela deve conter conteúdo teológico e fornecer evidências em relação à crença a respeito de Deus ou da divindade que representa. Afirma Zangwill: “Eu argumentarei que as pessoas não têm experiências com conteúdo teológico ou, se as tem, não são experiências perceptivas.”¹²⁵ Assumindo que numa experiência da percepção de X, o objeto X deve ocupar um local na cadeia causal da percepção, sendo X Deus, sua identificação é particularmente complicada¹²⁶. Entende-se justificação e percepção de Deus como:

A ideia usual de justificação perceptual é que a experiência que P, ou como se P, fornece justificação para a crença de que P. Assim, no caso teológico, a experiência perceptiva que justifica a crença de que Deus existe, ou que Ele possui várias propriedades, é uma experiência perceptual com o conteúdo que Deus existe, ou que algo tem várias propriedades divinas.¹²⁷

Se considerarmos a percepção sensorial de Deus, então Ele deve atuar no espaço físico e no tempo, segundo Kant, de certa maneira a ser percebido (pelo tato, paladar,

¹²⁴ZANGWILL,N.(2004). The myth of religious experience. *Religious Studies*, 40(1). p. 1

¹²⁵ “I will argue either that people do not have experiences with theological content, or if they do, they are not perceptual experiences” idem p.2

¹²⁶ Na sessão intitulada *theological perception, causal interacton, and spatio-temporality* (páginas 2 a 6), Zangwill discute a respeito do espaço que Deus ocuparia na cadeia causal da percepção. Partindo do princípio de que Alston aceita certo nível de causalidade para as experiências com o divino, mas ao mesmo tempo não estaria diretamente preocupado com qual é o papel que Deus ocupa no fenômeno da experiência mística, Zangwill mantém sua argumentação analisando as formas pela qual poderia considerar Deus como um agente atuante no fenômeno e formas como podemos confirmar sua participação. Até chegar ao que vai chamar de estrutura “espaço-temporal” (página 5), mas apesar do seu forte apelo por parte de Zangwill, a proposta chega a um impasse, onde o teísta por considerar Deus um agente contido fora do espaço e tempo e possuindo um conjunto de características especiais, nega que sua experiência possa ser avaliada dentro dos padrões. Contudo, devido a sua objeção central não depender do espaço causal ocupado por Deus na percepção, a presente análise do artigo contará somente com a discussão central.

¹²⁷ “The usual idea of perceptual justification is that the experience that p, or as if p, supplies pro tanto justification for the belief that p. So in the theological case, the perceptual experience which justifies the belief that God exists, or that He has various properties, is a perceptual experience with the content that God exists, or that something has various divine properties”. Idem, p.16

audição, visão ou olfato).¹²⁸ Portanto, Deus se apresentaria como parte do espaço físico, por exemplo, a voz de Deus poderia ser ouvida do meu lado direito, ou Deus estaria na minha frente a uma determinada distância, etc. Seria um Deus com propriedades espaciais.

Contra esta proposta, Zangwill apresenta duas objeções metafísicas e uma epistemológica: (M1) um Deus que faz parte do mundo físico (Deus espacial) vai contra o modelo judaico-cristão, onde Deus é uma entidade incorpórea e indivisível¹²⁹. (M2) um Deus espacial não poderia ser onipotente, pois, defende Zangwill, para que Deus seja de fato onipotente todas as coisas têm que ser sustentadas metafisicamente por ele, sendo assim, um Deus espacial poderia ser o mais forte, mas não verdadeiramente onipotente.¹³⁰ (E1) E, por sua vez, o problema epistemológico, diz respeito à localização de Deus, que ou ocupa um lugar ou parte do mundo, ou ocupa todo o mundo,¹³¹ o que o autor chama de problema epistemológico local ou da encarnação, e problema epistemológico global. No problema local, a percepção de Deus aconteceria pelos sentidos sendo Deus um determinado objeto, ou estando presente a certa distância, ou agindo em algum ponto fixo. Zangwill apresenta essa discussão com o nome de encarnação, para usar como exemplo, Deus como agente físico, tendo corpo e lugar no espaço. O problema desta posição é que para a percepção sensível não basta que um indivíduo seja capaz de notar o objeto, mas, além disso, reconhecer esse objeto como Deus ou tendo propriedades divinas e essa relação (característica e objeto) não se daria por meio da percepção sensível.¹³² Ou seja, posso perceber Jesus pelo meu aparato sensorial, mas não identifico sua relação com Deus pelos mesmos mecanismos.

Considerando Deus como presente em tudo e em todos os lugares, tudo que é percebido pelos sentidos é parte de Deus. Isso gera o mesmo problema que a posição anterior (encarnação), para identificar a parte de Deus contida nos elementos que percebemos diretamente é necessário algo mais do que a percepção sensorial.¹³³ Contudo, essa posição pode gerar outros problemas. Para perceber Deus como extensão global, seria preciso, segundo Zangwill, perceber todo o espaço físico. O que é

¹²⁸ Idem, p. 7

¹²⁹ Idem, p.7-8

¹³⁰ Idem, p.8

¹³¹ Idem, p.8 - 11

¹³² Idem, p.9

¹³³ Idem, p. 10

impossível, dada a extensão do espaço físico e os limites da percepção sensorial individual.¹³⁴ Em resumo, para que sejamos capazes de perceber Deus através dos cinco sentidos, Deus deve ter características espaciais, ou estar contido em uma forma, ou ocupar um determinado espaço, o que parece contrariar o modelo teísta.

Eliminada a ideia de que é possível ter experiências perceptivas sensíveis com conteúdo divino ou teológico, pode-se argumentar que as experiências religiosas são fruto de um sexto sentido, ou de um mecanismo perceptivo que não está contido nos sentidos físicos, ou até mesmo uma espécie de órgão cognitivo que propicia esse tipo de fenômeno. A ideia de um sentido extra ou de um processo interno parece, a princípio, ser compatível com a ideia da entidade teísta (um Deus fora do espaço). Sobre isso Zagwill argumenta:

A principal dificuldade para a ideia de um sexto sentido que nos fala de um Deus não-espacial e não-temporal é que estamos fadados a imaginar como essa experiência do sexto sentido difere da intuição não-empírica *a priori* em qualquer coisa que não seja apenas um nome. A visão de que, embora Deus não seja um ser espacial nem um ser temporal, mas que mesmo assim nós o percebemos é implausível e bizarra. O que é implausível e bizarro não é simplesmente a ideia de que podemos saber sobre tal ser. Pois pode haver conhecimento *a priori* de objetos abstratos, mesmo que não tenhamos relação espaço-temporal com eles. O que é implausível e bizarro é a ideia de que percebemos tais objetos.¹³⁵

Para o autor, estar contido no espaço ou no tempo é uma condição necessária para a percepção, mesmo se aplicarmos a ideia de um sexto sentido, pois, um sexto sentido poderia ser entendido como uma forma de identificar objetos que estão fora do espaço. Contudo, parece ser preciso, para que a experiência com o objeto seja reconhecida como percepção, que o objeto seja capaz de interagir em algum aspecto. A “percepção” de Deus não teria nada de diferente da intuição não empírica *a priori*.¹³⁶ Abandonada a ideia de um Deus espacial, ao menos para o funcionamento de um sentido divino seria preciso abordar um Deus temporal, ou que age no tempo.

¹³⁴ Mesmo que essa limitação fosse retirada e fossemos capazes de perceber o espaço físico como um todo, isso não é garantia que perceberíamos o todo como Deus (problema epistemológico local). Idem, p.10.

¹³⁵ “The main difficulty for the idea of a sixth sense that tells us about a non-spatial and non-temporal God is that we are bound to wonder how such a sixth-sense experience differs from non-empirical *a priori* intuition in anything but name. The view that although God is neither a spatial nor a temporal being, nevertheless we perceive Him is implausible and bizarre. What is implausible and bizarre is not simply the idea that we might know about such a being. For there might be *a priori* knowledge of abstract objects, even though we stand in no spatio-temporal relation to them. What is implausible and bizarre is the idea that we perceive such objects.” Idem, p 13

¹³⁶ Idem, p.13

A respeito da posição de um Deus temporal, Zangwill apresenta novas objeções metafísicas. (M1 temporal): para que Deus seja temporal, este deve ter partes no tempo, mas tal ideia agride o modelo de um Deus indivisível.¹³⁷ (M2 temporal): a relação entre um Deus onipotente e o tempo é problemática: a ideia de que Deus seja uma entidade contida no tempo e responsável por criar o tempo não parece ser coerente. Isso porque, para que exista no tempo, deve ser um agente temporal como qualquer outro. Contudo, se considerarmos que não está contido no tempo, mas atua no tempo, afetamos a onipotência¹³⁸, pois Deus não seria capaz de interferir no passado, por exemplo.

Zangwill assume que o problema epistemológico não funcionaria da mesma forma¹³⁹, mas apresenta uma abordagem diferente para sustentar o argumento de que Deus não poderia ter características percebíveis. Esse problema levantado pelo autor diz respeito às características divinas (onisciente, onipotente e onipresente). Para que uma experiência perceptiva seja fonte de justificativa a favor de uma entidade com dadas características é necessário poder percebê-las. Mas seria possível perceber diretamente propriedades infinitas? Para Zangwill, podemos perceber algo muito inteligente, ou algo muito forte, mas só seríamos capazes de compreender o infinito através de um exercício conceitual¹⁴⁰, o que, por sua vez, não seria percebível por meio da experiência perceptual.

Em conclusão, para que algo faça parte da causa, em algum nível, de uma experiência perceptiva, seja ela por meio dos cinco sentidos ou algum sentido extra, deve ou estar contido no espaço, ou estar contido no tempo (como um todo ou parcialmente). Contudo, para que Deus, no modelo judaico-cristão, esteja presente, ele abriria mão ou limitaria alguma de suas características. Isso leva, assim, à impossibilidade da percepção de Deus como sendo de Deus de forma suficiente para garantir a justificação¹⁴¹.

2.1.2 Defesa: Deus e a percepção não sensorial

O ponto central de contradição entre Zangwill e Alston está na possibilidade da experiência perceptiva de Deus. Zangwill levanta um conjunto de problemas para a

¹³⁷ idem, p. 14

¹³⁸ Idem, p. 14

¹³⁹ Idem, p.15 - 16

¹⁴⁰ Idem, p 16-18

¹⁴¹ Idem, p. 20

percepção mística no intuito de demonstrar que o fenômeno é impossível, enquanto Alston defende que o fenômeno ao menos é possível.

Zangwill argumenta que, ou a percepção acontece por meio dos sentidos naturais (tato, paladar, audição, visão e olfato), ou acontece por um sexto sentido sobrenatural; e as experiências perceptivas só ocorrem contidas no espaço ou no tempo. Para que uma experiência seja considerada religiosa deve possuir conteúdo teológico. Em nenhum dos casos (sentidos naturais e sexto sentido) é possível uma experiência perceptiva com conteúdo teológico, portanto a experiência perceptiva mística ou religiosa é um mito.

Porém, Alston defende que não há razão *a priori* que possa dizer o que é possível ou não ser reconhecido pela nossa percepção.¹⁴² Somente a experiência pode definir o que de fato pode ser percebido ou não. Isto é, para o autor, a única maneira aceitável de refutar uma percepção é por meio empírico. Portanto, a existência do relato, ou de indivíduos que acreditam perceber Deus ou um de seus atributos já seria uma forma de defender a possibilidade do fenômeno, o que garantiria, no mínimo, uma aprovação inicial a favor da experiência mística. Sendo assim, no conceito de percepção e na experiência perceptiva é que encontramos a maior separação entre os autores.

Para Alston, a percepção é um mecanismo, onde um agente cognitivo recebe, nota ou reconhece o que é apresentado, os dados e informações a respeito do mundo externo. Sendo o fundamento central para que algo seja percepção, neste modelo, X se apresentar a S como tal; essa é a teoria da aparição. Afirma Alston que essa relação é não analisável. A ideia aqui é um modelo de percepção onde o sujeito é apresentado a um determinado objeto sem a necessidade conceitual de qualquer outro fator externo, apenas a aparência fenomenológica que aparente ter de forma direta e imediata. Isso abarca todo o modelo sensorial, todo um conjunto de situações ou experiências onde um sujeito percebe algo que se apresenta, como estados de consciência, por exemplo.

No caso de Alston, os sentidos são exemplos de mecanismos que nos permitem perceber, enquanto para Zangwill, a percepção é um mecanismo ou resultado dos sentidos apenas, embora ele conceda a mera possibilidade de um eventual sexto sentido especial, este ainda sim, se comporta como um sentido, com regras e processos semelhantes aos sentidos básicos. Por essa razão só há percepção sensorial natural ou

¹⁴² Idem, p. 59

por um possível sentido sobrenatural, enquanto Alston argumenta em favor de uma percepção que pode incluir tanto o sensorial e o não sensorial.

A contrariedade entre as duas propostas não está em como Deus poderia ser percebido pelos sentidos (cinco sentidos físicos ou mais um sentido sobrenatural), mas sim o que diz respeito ao próprio fundamento da percepção. A teoria da aparição não supõe nenhuma relação complexa externa, sendo mais simples e direta do que as demais teorias:

Meu ponto atual é que a Teoria da Apareção constrói a experiência do sentido em si mesma e a percepção de objetos externos em termos do mesmo tipo de estrutura de objeto-ato. Portanto, se fizermos a pergunta "O que deve ser adicionado a uma certa experiência visual para que seja verdade que S vê uma certa árvore?", A resposta dada pela Teoria da Aparição é "Nada, desde que a árvore seja o que é apresentado para S nessa experiência ". E se não é essa árvore que está aparecendo, nenhum conjunto de condições adicionais tornaria o caso que S vê aquela árvore. Novamente, isso ocorre porque a Teoria da Aparição, por assim dizer, traz o objeto externo para a descrição mais fundamental do estado de consciência em questão, uma vez que leva a consciência sensorial a ter uma estrutura relacional, ato-objeto, um relato do qual é geralmente um objeto físico externo.¹⁴³

É possível notar na obra de Alston um constante exercício comparativo entre a percepção sensorial e a percepção mística não sensorial. Contudo, a única semelhança na qual Alston apoia sua teoria se dá no fato de tanto os casos sensoriais e os casos místicos representarem ocorrências onde algo é apresentado ao sujeito que forma imediata e externa.

Na primeira metade da objeção de Zangwill, há um argumento contra a possibilidade da percepção de Deus ou experiências perceptivas com conteúdo teológico por meios sensoriais naturais. Isso porque, para que o fenômeno “ver Deus” possa acontecer, o objeto deve estar contido no espaço. A respeito dos supostos fenômenos de experiência perceptiva sensorial mística, Alston argui:

Nos casos que envolvem conteúdo sensorial, podemos distinguir entre alucinações - isto é, percepção sensorial aparente de objetos físicos

¹⁴³ “My present point is that the Theory of Appearing construes both sense experience itself and the perception of external objects in terms of the same kind of act-object structure. Hence if we ask the question "What must be added to a certain visual experience in order for it to be true that S sees a certain tree?", the answer given by the Theory of Appearing is "Nothing, provided that tree is what is appearing to S in that experience". And if it is not that tree that is appearing, no set of additional conditions would make it the case that S sees that tree. Again, this is because the Theory of Appearing, so to say, brings the external object into the most fundamental description of the state of consciousness in question, since it takes sensory consciousness to have a relational, act-object structure, one relatum of which is usually an external physical object.” Idem, p. 56

localizados externamente onde não existem fisicamente tais objetos - e imagens mentais, nas quais o item com conteúdo sensorial é apresentado como imaginário e não como localizado no ambiente externo.¹⁴⁴

Alston aceita que há relatos de experiências religiosas sensoriais, mas reconhece uma dificuldade em validar esses fenômenos e em algum aspecto aceitaria os dilemas metafísicos colocados por Zangwill. Mas principalmente porque um Deus com características corpóreas ou espaciais, como entende Zangwill no que diz respeito às percepções sensíveis, contraria o que se considera da divindade teísta cristã.¹⁴⁵

Além dos problemas metafísicos relacionados à percepção sensível, Zangwill apresenta um dilema epistemológico. Em suma, mesmo que fôssemos capazes de perceber o todo, ainda não seríamos capazes, somente pela percepção, de identificar propriedades teológicas no objeto da percepção. Em *The demystification of Nick Zangwill's "Myth of Religious Experience"*, Manuel Fasko (2017)¹⁴⁶ discute respostas ao artigo de Zangwill. A respeito de (E1 sensorial) Fasko apresenta:

...um teísta poderia objetar a apresentação de Zangwill e tentar fornecer uma solução para o problema epistemológico, alegando que, embora seja verdade que vemos vermelho por causa da vermelhidão, esta última não é vermelha. Em termos mais gerais, não vemos a relação que instaura Deus, porque nunca vemos relações exemplificadoras nenhuma.¹⁴⁷

Ou seja, o tipo de necessidade que Zangwill coloca para a percepção mística no problema epistemológico sensorial não pode ser cumprida em nenhum caso de percepção sensorial, seja qual for o objeto. Por exemplo, é possível perceber pelos sentidos variação de temperaturas, mas não sentimos o calor ou o frio como

¹⁴⁴ "In cases involving sensory content we may distinguish between hallucinations—that is, apparent sense perception of externally located physical objects where no such objects physically exist—and mental imagery, in which the item bearing sensory content is presented as imaginary rather than as located in the external environment." Idem, p. 19

¹⁴⁵ Alston chega a apresentar um breve argumento em favor das experiências com conteúdo sensível: "It is a familiar point from sense perception that the way an object phenomenally appears may not correspond exactly to the way it is. Details may be discrepant: a square tower may look round from a distance; a white object may look red under certain lighting; and so on. More fundamentally, there is a long tradition that holds that secondary qualities like colors do not really characterize physical substances. Thus it is not inconceivable that God should appear to us as looking bright or sounding a certain way, even though He does not, in His own nature, possess any sensory qualities." Idem, p. 19. Contudo, o autor não se preocupa em discutir a questão da ocorrência do fenômeno, nem de fornecer uma aplicabilidade da sua teoria de justificação em favor desses fenômenos.

¹⁴⁶ FASKO, Manuel.(2017) *The demystification of Nick Zangwill's "Myth of Religious Experience"*. *Analytic perspectives on method and authority in Theology*. Theology 2017, 3 edição. p. 370-379

¹⁴⁷ a theist could object to Zangwill's presentation and try to provide a solution to the epistemological problem by claiming that while it is true we see red because of redness, the latter is not red. More generally put, we don't see the relationship that instances God, because we never see instancing relationships at all. Idem, p. 373

propriedades independentes. Posso, por meio dos sentidos, identificar que determinado objeto é verde ou que determinado objeto é tal e tal, mas não percebo a relação, o que torna o objeto verde como sendo verde. Desta forma quando Zangwill estabelece em seu ataque que em casos de experiência perceptiva com a figura de Deus, S deve ser capaz de perceber a perfeição, a indivisibilidade, a perfeita bondade, ele está a cobrar da percepção mística a capacidade de perceber relações intrínsecas, algo que não se é capaz de cumprir nem mesmo para objetos físicos. Zangwill está a cobrar da percepção que esta seja capaz de sentir o calor enquanto propriedade independente e não a variação de temperatura.

Na segunda metade da objeção levantada por Zangwill é apresentada a ideia de um sexto sentido, um sentido religioso ou órgão divino. Neste caso, assim como nos demais de percepção, o tempo é ainda condição para se perceber o fenômeno. Mas mesmo diante da possibilidade de um sentido extra, a percepção com conteúdo teológico não seria possível segundo Zangwill.

Alston, ao apresentar a ideia de uma percepção mística como não sensorial, não é particularmente claro a respeito de que maneiras as percepções desse gênero são percebidas¹⁴⁸. Contudo, não parece ser o caso que, necessariamente, ela ocorra por meio de um sentido ou órgão religioso ou mecanismo cognitivo específico, como defende Alvin Plantinga, por exemplo¹⁴⁹. Mas o fato de não sabermos por meio de que ou como esse fenômeno ocorre não parece ser razão suficiente para abandonar completamente sua possibilidade.

Alston argumenta que normalmente estamos justificados em crer que percebemos objetos pelos sentidos antes mesmo de entender como os sentidos funcionam, o conhecimento do mecanismo pode fazer que saibamos melhor como a percepção ocorre, mas a falta de conhecimento profundo ou identificação do mecanismo por meio do qual se recebe a informação não invalida o fenômeno.¹⁵⁰ Segundo Alston,

¹⁴⁸ALSTON, William. (1991). *Perceiving God: the Epistemology of Religious Experience*. Ithaca/London: Cornell University Press. p. 59

¹⁴⁹Alvin Plantinga, defende que há um mecanismo cognitivo conhecido como *sensus divinitatis*, responsável por permitir uma relação cognitiva básica entre o indivíduo e Deus. Por meio do *Sensus divinitatis* reconhecemos a verdade da existência de Deus como crença básica, podendo ser associado a casos de experiência teísta. Plantinga, Alvin, 1981, "Is Belief in God Properly Basic?" *Noûs*, 15: 41–51.

¹⁵⁰ALSTON, William. (1991). *Perceiving God: the Epistemology of Religious Experience*. Ithaca/London: Cornell University Press. p. p. 60

confiamos e reconhecemos a visão como forma válida de reconhecimento do mundo externo antes mesmo de entender como o mecanismo funciona.

Mas o mais importante para responder as objeções metafísicas do sexto sentido (M1 e M2 temporal) é a ideia de que não temos razão empírica para negar a possibilidade do fenômeno, o que para Alston seria a única forma apropriada de demonstrar a impossibilidade da percepção não sensorial de Deus.

Temos que aprender com a experiência aquilo de que podemos estar conscientes. Que considerações a priori poderiam ter nos levado a antecipar que as estrelas, mas não os campos eletromagnéticos, podem ocupar um lugar em um campo visual? Portanto, se é uma questão de saber se é possível que uma entidade de certo tipo possa se apresentar à nossa experiência, temos que dizer que além de considerações empíricas, incluindo a nossa constatação pela experiência de que essa possibilidade é realizada, não temos nada para ir em frente e por isso não há razão para considerá-lo impossível. No caso místico, é toleravelmente óbvio que não haja considerações empíricas que sejam contra a possibilidade. Os únicos dados empíricos que temos que são relevantes para a questão, a saber, a alegação de muitas pessoas de terem experimentado diretamente a Deus, obviamente contar em favor da suposição.¹⁵¹

Por outro lado, em tese, podemos afirmar que o fenômeno perceptivo místico é um ato voluntário de Deus, Ele permite ser percebido ou se faz presente ativamente para a percepção do sujeito. Contudo, a percepção é um mecanismo limitado às capacidades do agente perceptual, ou seja, só percebemos aquilo que é possível dentro dos nossos próprios limites, não percebemos o objeto por completo, sendo isso verdade também para a percepção sensorial, não percebemos objetos em sua totalidade. Mas disso não se segue que Deus não seja capaz de se apresentar para o aparato cognitivo perceptivo de um sujeito de uma determinada forma, ou ser capaz de provocar um estado de consciência tal que permita que o sujeito reconheça Deus, mas isso se dá dentro dos limites da própria percepção.

O último ponto de objeção apresentando por Zangwill diz respeito à qualidade de infinito. Deus como tal, apresenta esta qualidade, logo seria necessário ser capaz de

¹⁵¹ “We have to learn from experience what we can be experiential ly aware of. What a priori considerations could have led us to anticipate that stars but not electromagnetic fields can occupy a place in a visual field? Therefore, if it is a question of whether it is possible that an entity of certain type can present itself to our experience, we have to say that apart from empirical considerations, including our ascertaining by experience that this possibility is realized, we have nothing to go on and so no reason to deem it impossible. In the mystical case it is tolerably obvious that there are no empirical considerations that count against the possibility. The only empirical data we have that are relevant to the issue at all, namely, the claim by many people to have directly experienced God, obviously count in favor of supposition.” Idem, p. 59

reconhecer o infinito ou propriedades infinitas por meio da percepção (E1 sexto sentido). Contra esta proposta, Alston defende que não é necessário perceber a totalidade de X para perceber X.¹⁵² É seguro afirmar que considerando objetos físicos, por exemplo, não há percepção total do objeto. Assim como apresentados nos parágrafos anteriores, percebemos objetos de forma limitada, mas isso não é um problema do objeto, mais sim da percepção, e isso não implica a impossibilidade da mesma.

Consideremos um exemplo: sou apresentado a João no seu local de trabalho, percebo suas características físicas aparentes, seu comportamento com os demais companheiros de trabalho etc. Posso, a partir disso, supor seguramente que sou capaz de reconhecer o João na rua, ou de identificá-lo de certa forma, mas isso não implica que sei tudo a respeito do João, ou que percebo todas as características, detalhes ou todos os fenômenos que podem ser percebidos a respeito do João. Se não exijo que seja capaz de perceber a totalidade de um indivíduo ou de um objeto por meio de um conjunto limitado de experiências e apenas uma forma de identificação com esse objeto ou indivíduo, por que devo exigir esse processo da experiência perceptiva de Deus?

É importante ressaltar que, assim como nos casos de experiências sensoriais, onde aceitamos que há um certo nível de falibilidade e engano, o mesmo acontece em todos os fenômenos experienciáveis, incluindo a experiência mística não sensorial. Ao construir sua teoria de justificação, Alston não está comprometido, nem acredita que em todos os casos onde um indivíduo acredita estar diante de Deus, de fato Deus esteja se revelando naquele momento particular para tal indivíduo. Assim como na percepção sensível, podemos estar enganados. Mas disso não se segue, como acredita Zangwill, que o fenômeno místico não seja possível ou não ocorra. Contudo, como qualquer outra forma de experiência perceptiva, ela possui suas limitações, seus anuladores e informações que são geradas pelo fenômeno.

¹⁵² “The perceived object doesn't literally have to take up residence within my head, mind, or experience in order for me to perceive it Appearance is best thought of as a relational fact, the object is related to me in a certain way And relative size has nothing to do with that, objects of any differences of magnitude can be variously related to each other It is also salutary to remind ourselves that, in sense perception and elsewhere, I don't have to perceive the whole of X in order to perceive it I rarely, if ever, perceive the whole of any physical object I see, but if I see enough of X under the right conditions, I am properly credited with seeing X” idem, p.60

A argumentação construída por Zangwill também apresenta um conjunto de problemas que tornam sua proposta um pouco deslocada. Em primeiro lugar ao apresentar o conceito de conteúdo teológico, o autor do artigo não é particularmente claro no que seria esse conteúdo. Ao decorrer do texto é possível supor, com base no desenvolvimento da argumentação, que o conteúdo é um conjunto de proposições básicas teístas, como as características de Deus, mas há uma falta de clareza nesse aspecto. Outro problema é que, ao falar em termos de percepção sensorial e sexto sentido, Zangwill estaria ainda a argumentar em termos sensoriais, pois rejeitaria por completo ou não compreende a proposta de uma percepção não sensorial. Isso fica evidente no tratamento que o autor dá para o sexto sentido, que mesmo assumindo uma forma de sentido sobrenatural, ainda assim é um sentido, que age ou reconhece o mundo externo como os demais sentidos.

Como descrito acima, Alston rejeita qualquer tentativa *a priori* que pretende invalidar a experiência perceptiva, isto porque somente a experiência é capaz de responder o que é possível ou não ser captado por ela. Reconhece o autor que quando falamos sobre percepção, intuição e memória, o que temos é uma confiabilidade circular. É necessário aceitar uma possibilidade real de confiança para que daí sejamos capazes que verificar a verdade do fenômeno. Portanto, para Alston, o fato de um S perceber X permite a possibilidade de X de alguma forma ser captado pela percepção, mesmo que não saibamos exhaustivamente como o fenômeno ocorre.

2.1.3 Objeção: Evan Fales e a confirmação da percepção mística

Evan Fales em *Do mystics See God?* (2004)¹⁵³ argumenta, em primeiro lugar, que para que uma experiência perceptiva seja válida como justificativa para uma crença a respeito de um objeto externo, é necessário um mecanismo de avaliação para confirmar, ou reduzir as dúvidas de que o objeto em questão faz parte da cadeia causal da experiência perceptiva. Em segundo lugar, em casos de experiências místicas, essa confirmação é muito difícil, senão impossível, levando à invalidade do fenômeno como justificativa para uma determinada crença.

Em relação ao primeiro ponto da objeção, argumenta Fales:

¹⁵³ ALSTON, W. P., & FALES, E. (2004). 'Does Religious Experience Justify Religious Belief?'. In: (eds.) M. J. Peterson & R. J. VanArragon. *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*. pp.135-63, Oxford: Blackwell.

É suficiente para meu presente propósito que nós não permitamos, onde C é uma entidade “externa” ou estado de coisas, que S perceba C a menos que C de fato desempenhe um papel causal na produção da experiência de S. Eu deveria dizer mais: para o C externo, é uma necessidade metafísica que C esteja desse modo envolvido na produção da experiência de S. A noção de externalidade pode ser suficientemente capturada dizendo que C é externo à experiência de S, caso a existência de C não implique a existência de S.¹⁵⁴

Com o intuito de minimizar erros e evitar que ilusões e falsas percepções sejam usadas para sustentar a verdade de uma determinada crença, para Fales, é preciso que apenas diante da possibilidade de confirmação uma crença baseada na experiência possa ser justificada. E, por sua vez, a confirmação deve se dar por um processo de verificação cruzada (*cross-check, cross-checking*)¹⁵⁵:

...“verificação cruzada” denota todos os procedimentos e estratégias que usamos para resolver questões sobre as causas de alguma coisa. Estes incluem, em particular, (1) usar os métodos de Mill para selecionar as condições antecedentes que são causalmente relevantes; (2) explorar o fato de que eventos têm múltiplos efeitos, para “triangular” o evento em questão, sobre o princípio que as causas qualitativamente diferentes terão algumas diferenças em seus efeitos (potenciais); e (3) confirmar a existência dos mecanismos causais alegadamente conectados, uma causa para seus efeitos (quando não é uma causa próxima).¹⁵⁶

Estabelecida a necessidade de confirmação, chegamos ao segundo ponto da objeção. Da forma como o autor propõe, dada a própria natureza da percepção mística e as características da sua experiência, as mesmas apresentam desafios ao processo de confirmação e checagem. Numa experiência mística, diferente de uma experiência sensorial comum, isso raramente ocorre; os dados fornecidos pelo fenômeno são obscuros e em muitos casos difíceis de descrever, como os apresentados na sessão ii do capítulo 1 de *Perceiving God* (1991). Isso faz com que o conteúdo informativo garantido pelo fenômeno da experiência mística apresente certa vagueza. Outro ponto

¹⁵⁴ “It suffices for my present purpose that we do not allow, where C is an “external” entity or state of affairs, that S perceives C unless C in fact plays a causal role in the production of S’s experience. I should say more: for external C, it is a metaphysical necessity that C be so involved in the production of S’s experience. The notion of externality can be sufficiently captured by saying that C is external to S’s experience just in case C’s existence doesn’t entail the existence of S.” FALES, Evan. *Do Mystics See God?* .In: (eds.) M. J. Peterson & R. J. VanArragon, *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*. Oxford: Blackwell, 2004. pp. 146

¹⁵⁵ Idem pp.147

¹⁵⁶ “...“crosschecking” denote all those procedures and strategies we use to settle questions about the causes of something. These include, in particular, (1) using Mill’s methods to pick out causally relevant antecedent conditions; (2) exploiting the fact that events have multiple effects, to “triangulate” the event in question, on the principle that qualitatively different causes will have some differences in their (potential) effects; and (3) confirming the existence of causal mechanisms allegedly connecting a cause to its effects (when it is not a proximate cause).” FALES, Evan. *Do Mystics See God?* .In: (eds.) M. J. Peterson & R. J. VanArragon, *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*. Oxford: Blackwell, 2004. pp. 147-148

fundamental da percepção mística é sua característica individual e subjetiva: a um indivíduo pode se apresentar uma experiência mística e as demais pessoas presentes, no mesmo local e no mesmo momento, não vivenciarem o fenômeno.

Fales explora essas dificuldades, na tentativa de mostrar a fragilidade do fenômeno da experiência mística. Neste modelo, o importante para se desenvolver uma justificativa válida é identificar a causa da experiência. No caso da percepção mística, é invocado Deus como causa, ou algo de cunho sobrenatural. Contudo, um dos pontos que Fales debate é que, para uma boa análise de uma experiência, é necessário levar em consideração o máximo de opções possíveis, e disso buscar a que melhor explica o fenômeno. Da forma como o autor apresenta o fenômeno da experiência mística, esta pode ser explicada por razões naturais¹⁵⁷ e assumir uma explicação natural parece mais aceitável, dado que as explicações naturais ou científicas são uma forma comum e aceitável de ver a realidade em contrapartida à vagueza do fenômeno da explicação sobrenatural.

Consideremos um determinado fenômeno, como por exemplo, todas as luzes da rua apagaram durante a noite. Com o intuito de justificar o fenômeno, devo buscar a causa de as luzes terem se desligado naquele momento. Facilmente podemos invocar um conjunto de razões naturais, como por exemplo, o mau funcionamento da rede elétrica, uma manutenção emergencial, uma falta repentina de energia etc., mas também é possível invocar uma explicação sobrenatural, como uma força além da minha compreensão que provocou o fenômeno, ou até mesmo que Deus mandou um sinal, ou o demônio está provocando a falta de luz etc. Segundo Fales, mesmo diante do apelo da causa sobrenatural, é muito mais aceita uma explicação natural, levando em conta nossas experiências com o mundo externo. E da forma como o autor vê, o mesmo pode ser aplicado ao que Alston chama de percepção mística, ou experiência mística, decorrente apenas do fascínio pelas causas sobrenaturais. Há inúmeras causas naturais que podem explicar o fenômeno¹⁵⁸, o que enfraquece a explicação sobrenatural.

¹⁵⁷ FALES, Evan. Do Mystics See God? .In: (eds.) M. J. Peterson & R. J. VanArragon, *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*. Oxford: Blackwell, 2004. pp. 154 - 155

¹⁵⁸ Idem, pp. 154. Fales apresenta como exemplos dois estudos que têm como intuito mostrar alternativas naturais para explicar a causa dos fenômenos de experiência mística, um do antropólogo I. M. Lewis referente à obra *Ecstatic Religion*, 2nd edn (London: Routledge, 1989) e a análise de Susan Blackmore, *Dying to Live: Near-Death Experiences* (Buffalo, NY: Prometheus Books, 1993).

Contudo, reconhece Fales que ainda há tentativas de enquadrar a figura da divindade no exercício de identificação da causa. Deus pode estar agindo de uma determinada maneira a provocar os fenômenos naturais que percebo. Mas Fales vê esse tipo de defesa como “*God-of-the-gaps strategy*”¹⁵⁹, a ideia de que, dadas as características de Deus e suas habilidades, é possível assumir que ao menos em alguma instância ele atua na causa dos fenômenos, sendo assim suficiente para invocar uma explicação quando não há outras razões aparentes. Mas o ponto central do processo de verificação de Fales é que, para aceitar esse tipo de causa, devo ao menos ser capaz de confirmar ou verificar a presença na cadeia causal, coisa que, levando em consideração as próprias habilidades e características de Deus, é muito difícil, senão impossível.

Outro desafio que dificulta uma avaliação adequada, dados os padrões estabelecidos por Fales, é o fato de que, quando uma determinada vertente religiosa apresenta mecanismos de avaliação e confirmação das experiências, essas não possuem valor epistêmico externo ao conjunto conceitual da própria religião. Uma experiência mística é julgada como verdadeira ou falsa com base nas autoridades religiosas, escrituras e crenças já solidificadas dentro da doutrina. A exemplo do modelo de identificação construído por Teresa de Ávila, para que uma experiência mística seja considerada verdadeira, deve ser analisado: se a experiência gera frutos, seja no comportamento do sujeito ou no seu estado de espírito; a vivacidade do fenômeno experienciado; se o fenômeno não contradiz o que se espera da divindade segundo as escrituras; e, por último, a validação pela fé do místico.¹⁶⁰ A ausência de mecanismos de avaliação que ultrapassem os limites das crenças faz com que a experiência só tenha peso e relevância para o grupo que já aceita a crença como verdadeira, não ajudando em nada o processo de justificação em âmbito geral.

Segundo Fales, as tentativas de verificação da cadeia causal das experiências místicas não são satisfatórias, e mesmo que de fato Deus figure na cadeia causal que provoca o fenômeno, a sua participação dificilmente pode ser avaliada, tornando o exercício de justificação por meio desses fenômenos inválido.

¹⁵⁹ Idem, pp. 155.

¹⁶⁰ Idem, p. 156.

2.1.4 Defesa: Deus e a relação causal da percepção

O primeiro ponto da objeção de Evan Fales pode ser dividido em duas partes. (1) Para que uma experiência perceptiva seja justificativa aceitável para uma determinada crença, é necessário que o objeto da crença seja identificado como parte central da cadeia causal da experiência; (2) no caso das experiências místicas, Deus não poderia ser identificado de maneira satisfatória.

Tanto Fales quanto Alston aceitam que, em uma experiência perceptiva de P, P deve fazer parte da cadeia causal de certa maneira para que o sujeito o perceba. Contudo, a discordância começa no que diz respeito à forma ou processo de identificar o objeto como parte da cadeia causal.

A respeito do espaço causal que o objeto deve ocupar para que a experiência seja uma percepção do objeto, Alston afirma que a causalidade pode ser entendida como um fator necessário, mas não suficiente, ao mesmo tempo em que o espaço que a ocorrência deve ocupar para ser considerada como causa da percepção é diferente para cada sentido. Por exemplo, uma árvore deve ocupar meu campo de visão a uma determinada distância, receber uma determinada quantidade de luz para que eu possa ter uma experiência perceptiva visual da árvore. As condições e espaços causais necessários para que se perceba um objeto dependem do sentido e da relação que esse objeto tem com o sentido que fornece a experiência, sendo isso altamente variável dados os sentidos. Então o mesmo ocorre na percepção mística, que é parte das percepções não sensoriais.¹⁶¹

Alston seguramente não vê razão que permita desconsiderar a presença de Deus no espaço causal da percepção¹⁶². Dado que, se Deus existe, o mesmo sustenta tudo aquilo que somos e percebemos, mas para evitar “*God-of-the-gaps strategy*” e definir o

¹⁶¹ ALSTON, William. (1991). *Perceiving God: the Epistemology of Religious Experience*. Ithaca/London: Cornell University Press. p. 58

¹⁶² A respeito da parte que Deus poderia vir a ocupar na cadeia causal, Alston argumenta em *Perceiving God* p. 65 “I said that I would assume that “at least some of these experiences occur only because God intentionally presents Himself to the subject's awareness as so-and-so”. And I do think it is quite possible that this “intentional presentation” of Himself involves some divine activity over and above that which is directed to everything else in creation. But the reverse is possible also. It may be that God satisfies the causal condition for being perceivable in a certain experience just by keeping that experience in existence. But then why don't we perceive God in every experience? Perhaps we do without realizing it. Another possibility is this. Although God satisfies all the conditions on His side for being perceivable in every experience, there are various obstacles on our side that, most of the time, inhibit that perception.”

tipo de experiência ao qual Alston vai considerar como percepção mística, seriam experiências que ocorrem por meio da presença imediata e da ação positiva da vontade de Deus. Mas, da maneira como Alston entende, não há como identificar o espaço adequado que um elemento deve ocupar para ser identificado pela percepção por mecanismos *a priori*.¹⁶³

Para defender (1), Fales argumenta em favor de um processo que ele chama de verificação cruzada como forma de garantir a participação na cadeia causal. Apenas por meio da verificação cruzada podemos eliminar a dúvida a respeito de um dado fenômeno perceptivo e garantir a justificação da crença. Contudo, Alston chama a atenção ao fato de que Fales não apresenta de maneira clara quais mecanismos agem ou como o processo de verificação atua nas percepções ou como eliminar a dúvida. Ou seja, não há explicações, por parte de Fales, de como o mecanismo, além de levantar as possíveis explicações para o fenômeno, ainda seleciona a melhor resposta disponível e elimina as opções inviáveis. Apesar de utilizar alguns exemplos e modelos, não haveria, segundo Alston, um cuidado em questionar o próprio processo, ao mesmo tempo em que considera que mecanismo é intuitivo e tem total funcionalidade para percepção sensorial, mas o mesmo não é permitido para percepção mística.¹⁶⁴

A respeito da falta de precisão em explicar como o mecanismo de verificação cruzada seria responsável por avaliar qual, dentre todos os elementos que ocupam a cadeia causal, é a responsável pela percepção, Alston argumenta:

O máximo que a verificação cruzada pode fazer aqui é determinar quais fatores causalmente influenciaram a ocorrência de certa experiência perceptiva. Mas, como tanto Fales quanto eu notamos, há muitos contribuintes causais para uma experiência sensorial, a maioria dos quais não é percebido ao ter essa experiência. Portanto, se tomarmos uma rota casual para determinar o que, se alguma coisa, é genuinamente percebido em uma certa experiência, é crucial determinar que tipo de contribuição uma causa precisa fazer para obter esse status. Mas, como a verificação cruzada é limitada a procedimentos para detectar relações causais, ele servirá, no máximo, para identificar os vários contribuintes causais de uma experiência; Não fará nada para escolher aquele colaborador entre aqueles que se está percebendo em ter essa experiência.¹⁶⁵

¹⁶³ Idem, p. 64

¹⁶⁴ ALSTON, William P. Reply to Fales .In: (eds.) M. J. Peterson & R. J. VanArragon, *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*. Oxford: Blackwell, 2004. pp. 158- 159

¹⁶⁵ Idem p. 159 For the most that CC can do here is to determine what factors causally influenced the occurrence of a certain perceptual experience. But, as both Fales and I note, there are many causal contributors to an SE, most of which are not perceived in having that experience. Hence, if we take a casual route to determining what, if anything, is genuinely perceived in a certain experience, it is crucial to determine what kind of contribution a cause has to make to earn that status. But since CC is limited to

Em alternativa ao processo de verificação cruzada, Alston apresenta o princípio de credulidade.¹⁶⁶ Para o autor, é aceitável, ao menos *prima facie*, que S esteja justificado em acreditar em X, desde que S tenha uma percepção (ou aparente ter) de X, caso não ache nenhuma razão aparente para supor o contrário.¹⁶⁷ Em comparação, o princípio de credulidade seria mais fundamental do que o processo de verificação cruzada¹⁶⁸. Pois, o princípio permite ao sujeito ao menos uma disposição inicial em se engajar em uma determinada explicação. O princípio pode ser questionado como muito fraco, mas boa parte das nossas percepções do dia a dia não são sistematicamente questionadas ou avaliadas. Isso acontece, pois estaríamos primeiramente comprometidos em validar nossas experiências dentro do nosso espaço comum, ao mesmo tempo em que o fenómeno, segundo o princípio, garantiria apenas uma justificativa *prima facie* e não provoca, em nenhum caso, o fechamento da discussão. A crença ou experiência pode sempre ser questionada e falseada caso esteja diante de novos dados.

A respeito da segunda parte da objeção de Fales, onde este argumenta que Deus não poderia ser identificado, isso ocorre, segundo o objetor, pois a identificação inicial da presença de Deus na percepção é sempre cancelada pelo conjunto de explicações naturais¹⁶⁹ que podem ser levantadas a respeito da experiência. Da forma como Alston

procedures for detecting causal relationships, it will, at most, serve to identify the various causal contributors to an experience; it will do nothing to pick out that contributor among those that one is perceiving in having that experience.

¹⁶⁶ O princípio de credulidade é apresentado por Richard Swinburne em *The existence of God* (1979 e 2004). William Alston durante a obra *Perceiving God: the Epistemology of Religious Experience* (1991) não chega a apresentar o conceito como parte da sua teoria, mas assume que há grande semelhança com sua proposta, ao discutir o ponto em uma passagem do Capítulo 5 intitulado *The Christian Mystical Perceptual Doxastic Practice (CMP)* p 199. Contudo, em um artigo posterior ao *Perceiving God*, publicado no, *Contemporary Debates in Philosophy of Religion* (2004) no qual discute sua teoria e a defende das objeções levantadas por Evan Fales; Alston usa o termo “Princípio de Credulidade” como alternativa de defesa para a experiência mística.

¹⁶⁷ ALSTON, William P. *Reply to Fales*. In: (eds.) M. J. Peterson & R. J. VanArragon, *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*. Oxford: Blackwell, 2004. pp. 158

¹⁶⁸ Idem, p. 160

¹⁶⁹ Em seu artigo, Fales apresenta alguns exemplos de explicações que serviriam para falsear a experiência mística. Sobre esses casos especificamente, Alston argumenta, em *Reply to Fales* p. 161.: “The suggestions which Fales draws from the work of I. M. Lewis and from studies of micro-seizures of the temporal lobes of the brain seem to me to have little promise of making a major contribution to the dreamed-of complete naturalistic explanation. The most obvious lacuna is this. Before studies of particular sorts of alleged MEs can provide substantial promise of a general naturalistic explanation, much more preliminary taxonomy is required. How do we draw boundaries around the territory being investigated? What does it take for a particular experience to be an ME? What are the species of this genus? Studies in the field all bear marks of neglecting these crucial conceptual issues. I. M. Lewis, whom Fales cites, concentrates on “possession cults,” which can hardly be taken as encompassing all the experiences that are taken by their subjects to be direct experiences of an object of worship or an alleged ultimate reality. I am dubious about the prospects of justifying Fales’s claim that Lewis’s theory “cuts

vê as explicações naturalistas, estas não esgotam o conjunto de possibilidades para a explicação do fenômeno. Alston argumenta que é comum a tentativa de desconsiderar a validade do fenômeno da experiência mística levantando-se explicações psicológicas e sociais. Contudo, uma explicação naturalista exaustiva que anule por completo o fenômeno místico não seria possível, dada a complexidade e a dificuldade que o fenômeno místico traz para as ciências empíricas¹⁷⁰. Em termos gerais, Alston argumenta:

Se considerarmos as tentativas reais de fazer isso (e este não é um campo de pesquisa popular para cientistas sociais e comportamentais), devemos julgá-los altamente especulativos e, na melhor das hipóteses, vagamente apoiados pelas evidências. A experiência mística apresenta sérios problemas para a pesquisa empírica. Além das dificuldades em determinar quando temos um caso, é algo que não pode ser induzido à vontade do pesquisador e, portanto, não é passível de experimentação. As tentativas de contornar isso substituindo os análogos induzidos por drogas são de pouco valor, uma vez que é uma questão em aberto se os achados referentes a esses análogos podem ser extrapolados para casos espontâneos. Como os estados geralmente são de curta duração, o pesquisador deve confiar em relatos autobiográficos; não podemos esperar que um pesquisador esteja perto de uma pessoa na oportunidade em que ela possa ter uma experiência mística.¹⁷¹

É importante ressaltar que a proposta de Alston, ao discutir uma teoria de justificação para crenças perceptivas religiosas, não é de promover algum tipo de justificativa definitiva ou engessada para as crenças religiosas. É apenas mostrar que em muitos aspectos do exercício cotidiano de formação e justificação de crenças perceptivas, aceitamos uma justificativa *prima facie* para boa parte das nossas crenças formadas pela experiência sensível, e assumimos como real ou aceitável um conjunto de crenças e o mesmo pode ser feito para o fenômeno das crenças-M. Para isso, basta que se tenha a possibilidade de os eventos serem reais e identificar que tais explicações,

across the entire spectrum of MPs.” In any event, it is far from being justified at present. As for evidence that micro-seizures of the temporal lobes of the brain “can be provoked by techniques traditionally used to induce mystical trance states,” the apparent fact that putative direct experiences of God are by no means limited to “trance states” raises serious questions as to how general this explanation is.”

¹⁷⁰ ALSTON, William. (1991). *Perceiving God: the Epistemology of Religious Experience*. Ithaca/London: Cornell University Press. p. 228-234

¹⁷¹ Idem, p. 130 “If we consider the actual attempts to do this (and this is not a popular research field for social and behavioral scientists), we must judge them to be highly speculative and, at best, sketchily supported by the evidence. Mystical experience poses severe problems for empirical research. In addition to the difficulties in determining when we have a case thereof, it is something that cannot be induced at the will of the researcher and so is not amenable to experiment. Attempts to get around this by substituting drug-induced analogues are of little value, since it is an open question whether findings concerning these analogues can be extrapolated to spontaneous cases. Since the states are usually short-lived, the researcher must rely on autobiographical reports; we can't expect a researcher to hang around a person on the off chance that he might happen to have a mystical experience.”

assim como parte das nossas crenças vindas de percepções sensoriais, podem, diante de canceladores adequados, se provar falsas.

1.3 2.2 Objeções à Justificação e Prática Doxástica

Nesta seção será apresentada a crítica de Matthew Bagger de Alston contra a tese principal, de que crenças-M podem ser justificadas por meio de experiências perceptivas não sensoriais, como também nega de que a prática doxástica seja um mecanismo viável de formação e justificação de crenças. Serão também discutidos, em comparação com a proposta de Alston em *Perceiving God* (1991), os argumentos apresentados pelo mesmo em *Beyond "Justification"* (2005), obra em que abandona o conceito de justificação em epistemologia.

2.2.1 Objeção: Matthew Bagger e a justificação somente por razões

Bagger é um conhecido opositor do trabalho de Alston e autor do livro *Religious Experience, Justification, and History* (2003), que defende que experiências místicas não fornecem justificação para crenças religiosas. Isto acontece, pois, segundo Bagger, só há justificativa quando acrescentamos a uma experiência razões em favor de uma determinada crença; uma experiência pode ser uma causa, mas não justificativa.¹⁷² E por sua vez, a explicação para uma experiência mística, uma justificativa favorável, deve possuir conteúdo sobrenatural, o que, para o autor, só é provável se desconsiderarmos o contexto histórico e cultural moderno.¹⁷³

Bagger argumenta que: (i) todo modo de experiência perceptiva está sujeito a conceitos, a linguagem, a crenças e julgamentos¹⁷⁴; (ii) experiências envolvem explicações e causas; desta maneira, a justificação se dá por meio das razões que explicam a experiência, sendo assim, uma experiência é o que provoca, mas não garante justificação;¹⁷⁵ (iii) no caso das experiências religiosas, esta só é possível dada uma explicação sobrenatural, o que por sua vez, segundo Bagger, vai contra os valores epistêmicos modernos.¹⁷⁶

¹⁷²BAGGER, Matthew C.(1999) *Religious Experience, Justification, And History*. Cambridge University Press. p.2

¹⁷³ Idem, p. 3

¹⁷⁴ Idem, p. 21 e 22.

¹⁷⁵ Idem, p. 58 e 59

¹⁷⁶ Idem, p. 85

Para Bagger a experiência, seja ela religiosa ou não, é um exercício mediado no qual o sujeito, por meio da capacidade perceptiva, recebe informação e gera uma determinada crença partindo do conteúdo recebido. Contudo, as crenças estão sujeitas à identificação e ao reconhecimento com base nas informações de fundo, e interpretações do agente cognitivo. Para Bagger, não há experiência livre de interpretação, ou direta, de um fenômeno, ela sempre será mediada.¹⁷⁷ Isso a princípio parece contradizer a proposta de Alston, que defende que algumas experiências místicas fazem parte do modelo da aparição, onde o sujeito é apresentado a um objeto e forma a crença de maneira imediata, sem participação ativa das informações de fundo, como uma experiência perceptiva direta ou de autoconsciência.

No modelo de Bagger, o sujeito recebe um conjunto de informações por meio da percepção, essas informações são reconhecidas dentro das crenças de fundo do sujeito (sobre o mundo externo, sobre o espaço, sobre sua própria capacidade perceptiva, sobre o contexto histórico e social, etc.) com o intuito de identificar a melhor explicação possível e, por intermédio da linguagem, leva à formação da crença.

No caso em que a crença surge por meio de uma experiência, Bagger entende que a experiência carrega conteúdo explicativo, sendo necessário, para uma justificativa adequada, o levantamento dessas explicações¹⁷⁸. Partindo da proposta de conhecimento como crença verdadeira justificada, utilizando de conceitos como melhor explicação e justificação como um mecanismo de convencimento e meio de eliminar ou diminuir a dúvida, Bagger, descreve assim seu modelo de justificação:

No meu modelo, basta justificar a crença no caso de dúvida genuína. Para justificar uma crença, devem-se oferecer boas razões explicativas, razões que, quando vistas no contexto de todo aquilo que não se duvida atualmente, contribuem para a melhor explicação geral dos fenômenos em questão. A justificação, no meu modelo, não é uma questão de avaliar quão boa uma crença é, ou quão coerente com um conjunto maximamente coerente, mas sim de julgar razões em apoio de crenças por sua capacidade explicativa.¹⁷⁹

¹⁷⁷ Idem, p. 22 e 23

¹⁷⁸ BAGGER, Matthew C. (1999) *Religious Experience, Justification, And History*. Cambridge University Press. P.70

¹⁷⁹ On my model one only need justify a belief in the case of genuine doubt. To justify a belief one must offer good explanatory reasons, reasons that, when viewed against the background of all one does not currently doubt, contribute to the best overall explanatory account of the phenomena in question. Justification, on my model, is not a matter of assessing how well a belief coheres with a maximally coherent set, but rather of judging reasons in support of beliefs for their explanatory goodness. Idem, p 83

Para Bagger, crenças não são justificadas isoladamente. Portanto, tentativas como a da proposta de Alston de defender uma prática doxástica mística, onde a crença em Deus é avaliada e justificada imediatamente como fruto de uma percepção direta de Deus, não é possível. Pois no processo de identificação e explicação de uma experiência deve haver a participação do máximo de informação de fundo possível.¹⁸⁰ Além disso, para que haja justificativa, o sujeito está comprometido a apresentá-las, ou seja, justificação é um exercício ativo onde um indivíduo ao possuir uma crença deve apresentar razões conscientes em seu favor no intuito de eliminar a dúvida.¹⁸¹ Temos assim, uma posição contra o externismo:

A concepção de justificação pela qual argumentei aqui nega fortemente o externismo:. Como uma teoria discursiva, ela limita os fundamentos justificativos para uma crença à apresentação de razões. O externismo;, inversamente, permite justificativas ou razões pelas quais o crente não precisa ter conhecimento. Fundamentalmente estranha à minha visão, tal concepção permite que fatos inteiramente externos às mentes forneçam justificação para crenças. A propriedade ou propriedades que epistemizam a crença verdadeira (se existe tal propriedade ou propriedades) podem muito bem ser epistemicamente externas ao crente, mas as justificativas para uma crença devem ser epistemicamente internas ao crente.¹⁸²

Portanto, justificação é um processo ao qual um sujeito acrescenta razões com base nos fenômenos, nas crenças de fundo, interpretação e valores epistêmicos¹⁸³ com o intuito de reduzir ou eliminar a dúvida a respeito de determinada crença ou convencer outros indivíduos da verdade de sua crença.¹⁸⁴ Sendo assim, acredita Bagger que o exercício de acrescentar razões para uma determinada experiência é mais complicado em casos de experiências místicas, pois a crença que se pretende defender diz respeito a um objeto ou entidade com características sobrenaturais.

Contra a proposta de justificação de Alston de crenças da percepção por meio de uma prática doxástica, Bagger a ataca alegando que essa estratégia seria uma forma de

¹⁸⁰ Idem, p.64 e 65.

¹⁸¹ Idem, p. 71

¹⁸² “The conception of justification for which I have argued here strongly denies externalism. As a discursive theory it limits the justifying grounds for a belief to the giving of reasons. Externalism, conversely, permits justifiers or reasons of which the believer need have no cognizance. Fundamentally alien to my view, such a conception allows facts entirely external to minds to provide justification for beliefs. The property or properties that epistemize true belief (if there is such a property or properties) may well be epistemically external to the believer, but justifications for a belief must be epistemically internal to the believer.” Idem, p. 77

¹⁸³ Define: “Epistemic values help determine which of a number of competing explanations and beliefs represents the good in the way of belief.” Idem, p.86

¹⁸⁴ Idem, p.85

proteger crenças¹⁸⁵, dificultando ataques externos e garantindo uma justificativa apelando para o isolamento da crença.

E é partindo da proposta de valores epistêmicos aceitáveis que Bagger vai estruturar sua defesa de (iii), onde alega que a única explicação aceitável para o fenômeno da experiência religiosa é a explicação sobrenatural, que por sua vez contradiz os valores epistêmicos modernos¹⁸⁶. Levando em conta o desenvolvimento histórico, cultural e científico da sociedade, algumas propostas de justificativa perdem força e não seriam mais aceitas como explicações válidas para determinados fenômenos. Por exemplo, quando queremos levantar razões para explicar um fenômeno como o de uma maçã caindo de uma árvore, usamos teses como força da gravidade, peso, atração entre massas e diversas outras explicações naturais/científicas; mas em algum momento na história era aceitável usar justificativas como a de que a deusa Deméter criou a fruta e permitiu que esta caísse do pé, por exemplo. Contudo o tipo de justificativa “sobrenatural” para o fenômeno só era permitido, pois, naquele contexto histórico não havia informação, ou maneiras científicas avançadas que permitissem outras formas de explicação. E Bagger acredita que o mesmo se aplica para as experiências místicas mais modernas. Para ele, defender justificativas sobrenaturais para esses fenômenos só é possível quando desconsideramos o contexto científico e cultural moderno.¹⁸⁷

Bagger reconhece que a humanidade chegou a um determinado momento epistemológico que aceitar a explicação sobrenatural é impossível, pois seria uma contradição com os valores modernos da ciência e do pensamento naturalista e a capacidade explicativa que eles teriam. A explicação sobrenatural é um tipo de explicação que seria dada na falta de razões naturais para identificar o fenômeno.¹⁸⁸ E esse tipo de explicação não pode ser aceito dado o avanço do conhecimento científico e histórico.

¹⁸⁵ BAGGER, Matthew C.(1999) *Religious Experience, Justification, And History*. Cambridge University Press. p.113

¹⁸⁶ Idem, p.198

¹⁸⁷ Idem, p 210 a 228

¹⁸⁸ No capítulo 6 intitulado “Loves noble Historie: Teresa of Avila’s mystical theology” de *Religious Experience, Justification, And History*, Bagger usa como exemplo relatos de experiência religiosa de Tereza de Ávila para discutir as complexidades do fenômeno místico e mostrar que esses fenômenos, com o passar do tempo e com o desenvolvimento da humanidade, vão sendo resignificados e sendo reconhecidos como fruto de outras explicações que não uma entidade sobrenatural.

2.2.2 Defesa: Percepção e experiência, a participação das crenças de fundo

Bagger defende fortes limitações para a justificação de uma crença com base na experiência. Para ele, percepção e experiência perceptiva são fenômenos inseparáveis do contexto epistemológico do indivíduo que percebe. Contudo, ao contrário do que ele supõe, o modelo de Alston não contradiz ou exclui os fatores pessoais, crenças de base, julgamentos etc., da experiência perceptiva. Mas, referente à percepção, Alston aceita, e Bagger não, a ideia de que há fenômenos na percepção onde um sujeito reconhece um objeto externo, e isso de maneira imediata, diferente de lembrar ou pensar sobre o objeto e é essa parcela não inferencial, ou onde a inferência é suposta e não evidente, que tem participação no tipo de experiência analisada.¹⁸⁹ O objeto se apresenta ao sujeito como algo que não se pode deixar de notar, e por sua vez, é reconhecido de forma direta e imediata, onde a participação do conjunto de crenças de base não é tão clara ou evidente para o sujeito da experiência.

Diretamente sobre o ponto (i) do argumento de Bagger, pode-se discutir que o conceito de percepção adotado por Alston, assim como, em um certo nível, não contradiz a necessidade causal para a experiência, também abre espaço para uma participação conceitual por parte das crenças de fundo do sujeito no que diz respeito à identificação e reconhecimento do objeto percebido. O fenômeno que Alston está preocupado em analisar representa a parcela da experiência perceptiva que é apresentada, ou seja, os dados recebidos diretamente. E Bagger direciona a sua discussão para a forma como o sujeito da experiência explica e descreve o fenômeno. As posições não são estritamente opostas. Mas Alston argumenta que a primeira parte, a experiência como é recebida (*explanandum*), pode ser suficiente para garantir uma justificação *prima facie* para crenças da percepção¹⁹⁰, o que Bagger não aceita, pois, justificação se dá por meio de razões, segundo ele.

Quanto à justificação, para Bagger, não importa o grau, uma crença só é justificada se o sujeito da crença é capaz de levantar razões em favor da verdade do que acredita. Para o autor, justificação é um exercício ativo. Mas tal posição parece confundir o que pode ser chamado de estado de justificação e ação de justificar. No

¹⁸⁹ ALSTON, William P. (2001) Reviewed Work(s): Religious Experience, Justification, and History by Matthew C. Bagger. *Mind*, Vol. 110, No. 437. p. 154

¹⁹⁰ ALSTON, William. (1991). *Perceiving God: the Epistemology of Religious Experience*. Ithaca/London: Cornell University Press. p. 154-155

estado de justificação, segundo Alston, para que S esteja justificado em acreditar que P não é necessário que S tenha feito qualquer coisa por meio de um argumento para P, basta que a crença seja resultado de um processo confiável ou que o sujeito esteja em uma posição na qual ele possa ter evidências em favor da crença. Enquanto o ato de justificar está no exercício de explicar e expor as razões que um sujeito possa vir a ter para sustentar uma determinada crença. Mesmo que o ato de justificação represente importante papel no que diz respeito ao conhecimento, o exercício de justificar não resume todo o processo epistemológico da justificação.

É, contudo, aceitável a ideia de que uma experiência carrega explicação. E boa parte dessas explicações não pode ser captada pela percepção. Por outro lado, não parece aceitável negar que um sujeito não esteja justificado em acreditar, ao menos *prima facie*, em sustentar uma crença como “há uma árvore” apenas com o fato de que o sujeito tem uma experiência perceptiva de algo que aparece para ele como sendo uma árvore. Para grande parte das nossas experiências perceptivas, no que diz respeito à adesão das crenças que são geradas por elas no nosso dia a dia, não se faz necessária uma explicação mais profunda, mesmo sendo possível, além do que mostra o próprio fenômeno da experiência.

Quando Bagger insiste em sustentar que toda justificação é por razões, e essas vão estar de acordo com o conjunto de crenças base do sujeito, mas ao mesmo tempo elege um tipo de explicação como a única aceitável, ele cria uma espécie de relativismo epistemológico radical. Segundo Alston, o modelo de justificação de Bagger é limitado e privilegia um tipo de justificação ou *background* que ele próprio considerava mais convincente.¹⁹¹ Desta forma, a respeito do ponto (ii), do argumento de Bagger, há uma limitação no conceito de justificação como sendo um exercício ativo ao mesmo tempo em que as razões devam existir para além do próprio fenômeno, mesmo para crenças *prima facie* justificadas. Isso, novamente, parece ser uma exigência pouco condizente

¹⁹¹ A posição de Bagger, mesmo não sendo de desenvolver uma prática doxástica naturalista propriamente dita, pode ser comparada com a tentativa de invalidar a prática doxástica mística por assumir que esta é uma prática de adesão local. Alston argumenta em *Perceiving God* (1991) que esse tipo de posição é um imperialismo epistêmico, p.199 “First, in denigrating CMP for not exhibiting a certain feature of SP, namely, universal distribution, the objector is guilty of what I shall call epistemic imperialism, unwarrantedly taking the standards of one doxastic practice as normative for all. The “unwarrantedly” qualification is crucial. Some features of SP are de rigueur for any respectable practice,—for example, embodying certain distinctive input-output functions. But universal distribution, so I claim, is not one of those. On reflection we can see no reason for supposing that every reliable doxastic practice will be engaged in by all normal, adult human beings.”

com a maneira como normalmente um sujeito se compromete com a percepção cotidianamente. A ideia geral de Bagger a respeito de percepção e justificação aparenta uma tentativa de forçar determinadas práticas epistemológicas e universalizá-las. Isso provoca um abandono precoce de toda uma parcela da epistemologia, assim como uma demanda excessiva para mecanismos básicos e intuitivos.

É importante apontar também que Bagger critica o modelo de prática doxástica como uma maneira de proteger crenças dado que o sistema de cancelamento de uma determinada prática, como na prática mística cristã, por exemplo, pode ser um conjunto de crenças internas. Bagger parece desconsiderar que há tanto canceladores internos como externos e diferentes práticas podem ser analisadas em comparação com o intuito de corrigir falhas e até mesmo proporcionar a substituição de uma prática por outras.¹⁹² Diretamente contra a interpretação que Bagger faz das práticas doxásticas místicas, Alston afirma:

Concordo com Bagger ao se opor a essas "estratégias protetoras" e ao isolamento, mas a suposição de que elas caracterizam minha posição decorre de uma leitura equivocada. Embora Bagger me represente corretamente como defensor de que as crenças podem ser *prima facie* justificadas pela experiência da qual se originam, ele não levou a sério as implicações dessas qualificações. O ponto crucial é que uma crença *prima facie* justificada está sujeita a perder seu status justificado por ser "anuladas" por evidência suficiente de que é falsa ou por razões suficientes para abandonar aquilo que a tornou *prima facie* justificativa. Portanto, uma justificativa do tipo *prima facie* para uma crença pela experiência, longe de protegê-la ou isolá-la da crítica, tem a tendência contrária de enfatizar sua vulnerabilidade às críticas.

193

O sistema de práticas doxásticas de Alston não é um escudo contra ataques externos como Bagger parece supor, mas sim um mecanismo que permite o reconhecimento de certo nível de justificação para um exercício de formação de crença. As práticas só garantem a justificação no seu nível mais básico, ao mesmo tempo em

¹⁹² ALSTON, William P. (2001) Reviewed Work(s): Religious Experience, Justification, and History by Matthew C. Bagger. Oxford University Press on behalf of the Mind Association. Mind, Vol. 110, No. 437. p. 158

¹⁹³ "I agree with Bagger in opposing such 'protective strategies' and isolation, but the supposition that they characterize my position stems from a misreading. Although Bagger correctly represents me as holding that beliefs can be PF justified by the experience from which they stem, he has failed to take seriously the implications of that qualification. The crucial point is that a PF justified belief is subject to losing its justified status through being 'overridden' by sufficient evidence that it is false or by sufficient reasons for taking that which conferred PF justification not to possess its normal justificatory efficacy. Hence a PF justification of a belief by experience, so far from protecting it or isolating it from criticism, has the contrary tendency of emphasizing its vulnerability to criticism" Idem, p. 157 -158

que não são estruturas fechadas e definitivas, o que permitiria constantes controles e ajustes.

A respeito do último ponto da objeção, Bagger defende que os valores epistêmicos modernos vão contra uma ideia de explicação sobrenatural, o que seria, dentro do seu modelo epistemológico, uma exigência necessária a ser cumprida por explicações aceitáveis para a experiência mística. É confuso e pouco preciso afirmar quais são os valores modernos que Bagger defende, mas o autor parece supor que o naturalismo ocupa essa posição. Alston chama atenção para esse tipo de ataque, mas Bagger não se preocupa em apresentar razões contra as explicações sobrenaturais, apenas apresenta o naturalismo como valor epistêmico. Diante disso Alston argumenta:

O naturalismo não é um valor, padrão ou critério epistêmico. É uma posição metafísica. Se alguém quiser desacreditar explicações sobrenaturais apontando que elas contradizem o naturalismo, cabe a ele dar algumas razões para o naturalismo, razões que são apropriadas para defender uma posição metafísica.¹⁹⁴

Na argumentação de Bagger não há suporte suficiente para sustentar a ideia de que o naturalismo possa ser considerado um valor epistêmico, ainda mais um valor epistêmico universal, capaz de eliminar qualquer fonte de explicação sobrenatural. Pode-se supor que Bagger quer defender que a maior parte da população aceita o naturalismo e dessa forma nega o teísmo ou algo do gênero. Mesmo que fosse apresentada uma base empírica sólida para sustentar a premissa de que há mais indivíduos que aceitam o naturalismo como forma de negação do teísmo, tal defesa não afetaria o modelo de justificação com base na prática doxástica, dado que o modelo de Alston não depende de uma aceitação universal, basta apenas que a prática seja estabelecida socialmente.

Dessa maneira, a proposta de Bagger tem dois defeitos. Ela não apresenta razões convincentes para aceitar que o naturalismo deva ser um valor epistêmico universal, mas apenas supõe isso. Por outro lado, Bagger não consegue mostrar que o modelo de Alston é uma estrutura fechada que protege a crença de qualquer futura objeção, ainda que não dependa de uma universalidade ou um engajamento universal.

¹⁹⁴ “Natural ism is not an epistemic value, standard, or criterion. It is a metaphysical position. If one wants to discredit supernatural explanations by pointing out that they contradict naturalism, it is incumbent on one to give some reasons for naturalism, reasons of a sort that are appropriate for defending a metaphysical position.” Idem, p. 159

2.2.3 Objeção: Alston e o abandono da justificação

Em um de seus trabalhos posteriores, *Beyond “Justification”: dimensions of epistemic evaluation* (2005), Alston discute os problemas relacionados às avaliações epistemológicas da crença. Nesse livro ele levanta fortes críticas à parcela do trabalho em epistemologia dedicada à justificação, ou a qualquer processo que se coloque como tal. Ele inclusive apresenta objeções ao próprio modelo de justificação por meio da prática doxástica, uma vez defendido pelo próprio em *Perceiving God* e outros trabalhos relacionados.

O objetivo em *Beyond “justification”*, como apresenta Alston no prefácio, é abandonar a ideia de que o papel central da filosofia é discutir o que torna a crença justificada, ou seja, romper com o status positivo que a justificação tem sobre a crença nos estudos de epistemologia.¹⁹⁵ Mais à frente, Alston afirma:

Na verdade, não apenas defenderei uma preferência por ignorar a "justificação" na epistemologia. Eu irei à ofensiva e argumentarei que a suposição generalizada de que 'justificado' seleciona uma característica objetiva da crença que é de importância epistêmica central está completamente enganada. Argumentarei que a busca perene pelo que torna uma crença ser justificada e quais são as condições necessárias e / ou suficientes para tal status é quixotesca, da mesma ordem que a busca pela Fonte da Juventude.¹⁹⁶

Alston argumenta contra a visão da epistemologia que considera que há um fator único e objetivo de justificação que é capaz de solucionar o problema do conhecimento. O passo necessário para construir uma epistemologia das crenças mais sólida é abandonar esse modelo, o modelo de justificação e adotar um sistema que esteja de acordo com aquilo que se espera ou se deseja para a crença.

Contudo é importante ressaltar que com essas afirmações Alston não está a desconsiderar ou invalidar os estudos em justificação, reconhecendo que, em um certo ponto houve avanços e resultados.¹⁹⁷ Ao abandonar o estudo da justificação, Alston tenta estabelecer um novo princípio em epistemologia, uma proposta que para ele

¹⁹⁵ ALSTON, William. (2005) *Beyond “Justification”: Dimensions of Epistemic Evaluation*. Ithaca/London: Cornell University Press. p. XI XII

¹⁹⁶ “In fact, not only will I defend a preference for ignoring 'justification' in epistemology. I will go on the offensive and argue that the widespread supposition that 'justified' picks out an objective feature of belief that is of central epistemic importance is a thoroughly misguided one. I shall argue that the perennial quest for what it is for a belief to be justified, and what are the necessary and/or sufficient conditions for such a status, is quixotic, of the same order as the search for the Fountain of Youth.” P. 11

¹⁹⁷ Idem. P.11

representaria um exercício e uma preocupação mais genuína para o pensamento filosófico mais preocupada com a própria crença. Sua proposta é buscar uma variedade de características a partir da própria crença que seriam desejáveis para a epistemologia, elementos esses chamados pelo autor de *desideratos epistêmicos da crença*.¹⁹⁸

De forma geral, o problema da justificação está na falta de um consenso a respeito de qual é a forma objetiva ou qual é a ligação satisfatória entre crença e verdade. Ao mesmo tempo em que uma crença verdadeira pode ser injustificada e uma crenças falsa pode apresentar forte justificação.¹⁹⁹ Diante disso, Alston vê que a justificação não traz tantos ganhos ao conhecimento como se pretende acreditar, não possui em último caso o caráter positivo, levando em conta o ponto de vista epistemológico, havendo inúmeras controvérsias entre as teorias de justificação. Isso acontece prioritariamente por dois motivos como apresenta o autor: (1) justificação é um clássico problema filosófico, sendo, portanto, muito difícil. Não haver um consenso a respeito de um princípio objetivo de justificação não implica que não exista um, mas sim que não sabemos o que torna uma crença justificada (no sentido de crença verdadeira somada a justificação ser igual a conhecimento); (2) não há nenhuma propriedade na justificação que seja capaz de cumprir o papel objetivo de avaliar a verdade da crença.²⁰⁰

Alston escolhe em *Beyond “justification”* trabalhar com o ponto (2). Isto porque, seria genuinamente epistêmico tudo aquilo que tem como objetivo principal auxiliar a questão do conhecimento.²⁰¹ E a justificação, como definida no parágrafo anterior, não garante esse fundamento em último caso, sendo um consenso entre os epistemólogos a opção de estar justificado em acreditar em falsidades. Sendo assim, o papel da epistemologia é a preocupação com o que de fato é desejável em uma crença, o que o autor vai chamar de *desideratos epistêmicos*.

Os *desideratos epistêmicos* seriam um conjunto de variadas características ou propriedades desejáveis de uma crença. Boa parte deles faz parte dos fundamentos ou bases de diversas teorias de justificação, que Alston resgata os acrescentando no exercício da crença. Estão entre os fundamentos pluralistas dos *desideratos epistêmicos*,

¹⁹⁸ Idem.p.6

¹⁹⁹ Idem.p. 18-19

²⁰⁰ Idem.p.22

²⁰¹ Idem.p.30

por exemplo, uma crença ser fruto de um processo confiável, possuir bases adequadas, ser formado pelo exercício de uma virtude intelectual, etc.²⁰²

Alston segue sua argumentação na obra discutindo mais cuidadosamente por que determinados modelos de justificação ou suas bases não fariam parte dos fundamentos adequados dos desideratos epistêmicos ou não seriam capazes de levar a crença ao patamar desejado, entre eles, o próprio modelo de prática doxástica. Em *Beyond “justification”*, Alston argumenta que as tentativas de justificar umas crenças com base em um processo ou mecanismos de formação de crenças como as práticas doxásticas inevitavelmente levam à circularidade epistêmica, que, por sua vez, não é um processo cognitivo desejável, pois não seria capaz de proporcionar uma base adequada para a crença.

Sendo uma prática doxástica um mecanismo que recebe um conjunto de dados de entrada e fornece como resultado uma crença, a confiabilidade do mecanismo depende em parte da confiabilidade do processo que fornece os dados de entrada. No caso da percepção, ou mais precisamente da percepção sensorial, a confiabilidade da prática depende parcialmente da confiabilidade da própria percepção sensorial.²⁰³ O problema está na confiabilidade da percepção, que levaria inevitavelmente a uma circularidade:

Para obter uma ilustração simples, o suporte para A envolve assumir que B, suporte para o qual envolve assumir que C, suporte para o qual envolve assumir que A. Isso significa que o último suporte para A depende de assumir A. Mas do que vale isso? Qualquer proposição é tal que é verdadeira se e somente se for verdadeira.²⁰⁴

Alston explora diferentes tentativas de romper a circularidade desses fenômenos, apelando para argumentos com base na capacidade de verificação e checagem, mas

²⁰² No capítulo 3 de *Beyond “justification”*, Alston, apresenta diferentes desideratos epistêmicos, sua importância e suas funcionalidades diante dos casos de crenças, assim como, ainda estipula uma espécie de exercício hierárquico entre os desideratos de acordo com suas propriedades e importâncias para cada modelo de crenças. Contudo, tal apresentação, apesar de intrigante e cuidadosa, seria muito extensa e pouco proveitosa para a proposta deste trabalho. Sendo relevante aqui apenas uma visão geral da proposta central da obra e uma apresentação mais direta das objeções contra ao modelo de prática doxástica a seguir.

²⁰³ Idem.p.199-199

²⁰⁴ “To take a simple illustration, the support for A involves assuming that B, support for which involves assuming that C, support for which involves assuming that A. This means that the last support for A depends on assuming, inter alia, A. But of what value is that? Any proposition is such that it is true if and only if it is true.” Idem.p.195

todas as tentativas em maior ou menor escala tornam-se igualmente circulares.²⁰⁵ E em todos os casos a verdade da confiabilidade da percepção depende da verdade da confiabilidade da percepção, o que certamente não causa nenhum impacto epistemológico se há dúvidas quanto à confiabilidade da percepção.²⁰⁶ Ou seja, se um agente cognitivo tem dúvidas quanto à confiabilidade da percepção, o processo de prática doxástica da percepção não tem nenhum efeito de cognição. Sendo uma opção aceitável apenas para o indivíduo que já aceita a verdade da percepção, o que é pouco interessante quando pensamos no quadro geral da proposta epistemológica de alcançar a verdade da crença.

Em seu artigo *Epistemic Desiderata* (1993), anterior a *Beyond "Justification"*, mas onde pela primeira vez Alston apresenta seu descontentamento com o conceito de justificação e introduz a proposta dos desideratos epistêmicos, o autor conclui apresentando uma defesa geral da abordagem:

A vantagem mais básica e mais óbvia é que, se estou certo da falta de qualquer objeto ou alvo único chamado "justificação", minha abordagem é superior em reconhecer esse fato e evitar o esforço fútil de determinar exatamente que é justificação epistêmica e o que é necessário para um ou outro tipo de crença atingir esse status. É obviamente muito melhor se abster, quando possível, de esforços infrutíferos. O outro lado disso é que o novo paradigma nos libera para ampliar a apreciação completa da determinação de qual deles é requerido para algo chamado "justificação", podemos atribuir a cada um a atenção, o respeito e a exploração que merece.²⁰⁷

Em termos gerais, não há diferenças entre a construção das práticas doxásticas nas duas obras (*Perceiving God* e *Beyond "justification"*) muito menos nas conclusões ou bases para a prática. A diferença, um pouco confusa, está que em *Perceiving God*, a circularidade é inevitável, mas racional e aceitável dado que é impossível evitar formar crenças por meio da percepção. Enquanto que em *Beyond "Justification"* Alston nega o fator de aceitabilidade da circularidade, alegando que qualquer tipo de circularidade não caracteriza um elemento desejável para crenças, mesmo que seja muito difícil ou

²⁰⁵ Idem. p.201-210

²⁰⁶ Idem.p.206-.207

²⁰⁷ "The most basic and most obvious advantage is that, if I am right about the lack of any unique subject-matter or target called "justification", my approach is superior in recognizing this fact and avoiding the futile effort to determine just what epistemic justification is and what is required for one or another type of belief to attain this status. It is obviously much better to abstain, where possible, from fruitless endeavors. The flip side of this is that the new paradigm frees us to extend full appreciation with determining which of them is required for something called "justification", we can accord to each the attention, respect, and exploration it deserves." ALSTON, P. William. *Epistemic Desiderata. International Phenomenological Society. Philosophy and Phenomenological Research* , Vol. 53, No. 3 (Sep., 1993), pp. 549

impossível evitá-la, principalmente nos casos de percepção. Contudo, a atividade de abandono do conceito de justificação atinge a construção argumentativa do autor em sua obra sobre religião, tornando necessária uma reavaliação ou uma análise comparativa entre as obras e suas respectivas teorias.

2.2.4 Defesa: Alston contra Alston

Ao abandonar a justificação, Alston abala a estrutura que constrói em *Perceiving God*, dado que toda obra é dedicada a uma epistemologia da justificação de crenças teístas. De modo geral o movimento de retirada da justificação representa um passo ousado e complexo para a proposta bem difundida de que conhecimento é uma crença verdadeira que cumpre um conjunto de condições (justificação). Sua nova abordagem pretende defender que, ao abandonar as tentativas infrutíferas de estabelecer um modelo de justificação objetivo que garanta à crença um caráter positivo, a epistemologia pode avançar no que de fato seria um trabalho mais genuíno ou abrangente.

Aproximando a discussão para o modelo de prática doxástica, é possível notar que sua construção argumentativa não é muito diferente nas duas obras. Em boa parte de *Beyond “justification”* mais precisamente nas sessões ii a vi do capítulo 9²⁰⁸, Alston apresenta uma cuidadosa demonstração de diversas tentativas de eliminar a circularidade quando o assunto é a confiabilidade da percepção, concluindo que elimina a circularidade, se não impossível, é muito difícil. O mesmo acontece em *Perceiving God*, no capítulo 3²⁰⁹, onde apresenta a mesma estratégia argumentativa e analisa diferentes tentativas de eliminar a circularidade, concluindo a incapacidade de fazê-lo por completo. O autor assume que dificilmente conseguiria esgotar todas as tentativas de eliminar a circularidade, mas desconhece um argumento que seja capaz de eliminá-la para fenômenos como a percepção ou a memória, por exemplo.

A diferença entre as obras está no fato de que em *Perceiving God*, Alston encontra uma saída para a confiabilidade da prática doxástica, ou melhor, aceita que em casos que dependem da confiabilidade da percepção, a circularidade não é um problema tão grande que impede que um sujeito esteja engajado na mesma e possa ter resultados *prima facie* justificados dela:

²⁰⁸ALSTON, William. (2005) *Beyond “Justification”: Dimensions of Epistemic Evaluation*. Ithaca/London: Cornell University Press. p. 194 - 211

²⁰⁹ Idem. p. 106 - 142

A circularidade epistêmica, portanto, parece ser inevitável. Mas, surpreendentemente, como argumento em "Circularidade Epistêmica", isso não impede que nosso uso de tais argumentos mostre que a percepção sensorial é confiável ou que justifique essa tese. Tampouco, *pari passu*, impede que estejamos justificados em acreditar que a percepção sensorial é confiável, em virtude de basear essa crença nas premissas de um argumento simples de acompanhamento de resultado. Pelo menos, esse será o caso se não houver exigências de "nível mais alto" para se justificar em acreditar que p, como justificar-se em supor a prática que produz a crença como confiável, ou se justificar supor o fundamento em que a crença é baseada para ser adequada.²¹⁰

Isso significa que não é necessário que um indivíduo ao se engajar em uma prática doxástica esteja justificado, concorde ou tenha conhecimento de todas as etapas e de todos os elementos que estão por trás da prática. Basta que, a exemplo da prática sensorial, a percepção sensorial seja minimamente confiável para o sujeito, uma confiabilidade individual baseada na segurança psicológica e social que a prática fornece.²¹¹ O que acontece é uma aceitação da circularidade epistêmica para o caso da percepção, assumindo uma posição interna e interpessoal quanto a sua confiabilidade. Isto porque é inevitável usarmos a percepção como meio de adquirir dados sobre o mundo, ao mesmo tempo em que sabemos ao menos superficialmente algumas coisas sobre o próprio fenômeno perceptivo. Isto seria suficiente, ao se considerar o exercício de formação de crenças individuais de um sujeito, aceitar que os resultados que uma prática doxástica perceptiva fornece crenças *prima facie* justificadas.

É importante lembrar que, ao defender em *Perceiving God*, que S está *prima facie* justificado em acreditar que P, sendo P uma crença-M resultando de uma prática doxástica mística, em nenhum momento Alston, ao menos diretamente, está a argumentar em defesa de que P é verdade. A proposta do autor é muito mais humilde, sendo esse um dos motivos que a torna tão forte. A proposta é que S está em posse de bases adequadas para acreditar em P individualmente, ou seja, que ao crer que P, S tem o mínimo de fundamento desejável para sua crença. Não sendo para o sujeito um

²¹⁰ "Epistemic circularity thus would appear to be inescapable. But surprisingly enough, as I argue in "Epistemic Circularity", that does not prevent our using such arguments to show that sense perception is reliable or to justify that thesis. Nor, *pari passu*, does it prevent us from being justified in believing sense perception to be reliable by virtue of basing that belief on the premises of a simple track record argument. At least this will be the case if there are no "higher-level" requirements for being justified in believing that p, such as being justified in supposing the practice that yields the belief to be a reliable one, or being justified in supposing the ground on which the belief is based to be an adequate one." ALSTON, William. (1991). *Perceiving God: the Epistemology of Religious Experience*. Ithaca/London: Cornell University Press. p. 147

²¹¹ Idem. p. 148- 149

exemplo de deslealdade intelectual crer *prima facie* na verdade de P nessas circunstâncias.

Disso não se segue que S é capaz, por meio do mesmo mecanismo, de convencer outros de que P, ou seguramente eliminar exaustivamente toda a dúvida de que P é verdadeiro, ou se tem a intenção de convencer outros de que P, ou eliminar a dúvida de forma exaustiva, isso ocorre através de outros processos epistêmicos. Ou seja, as crenças geradas pelas práticas doxásticas perceptivas fazem parte do conjunto de crenças do sujeito justificadas a princípio e de modo falível e qualquer tentativa de transpor esse nível não se dá por meio da abordagem da prática doxástica. Sendo este ponto evidente tanto em *Perceiving God* quanto em *Beyond "justification"* ao afirmar que uma prática doxástica só pode fornecer crenças *prima facie* justificadas.

A semelhança entre as argumentações, mas a distinção quando à conclusão cria no leitor a impressão de que o problema que Alston, em *Beyond "Justification"*, tem precisamente com a prática doxástica é de que essa representa uma forma de justificação (*prima facie*), não sendo capaz de transpor as barreiras desejáveis da crença, sendo uma opção inviável para eliminar a dúvida cética ou garantir um espaço entre os elementos dos desideratos epistêmicos. Ou seja, passa a impressão de que Alston poderia muito bem ainda aceitar que a prática doxástica e sua base circular são um processo racional e aceitável para casos como o da percepção, embora em um nível mais baixo de justificação. No entanto, como sua proposta em *Beyond "Justification"* é transpor essas barreiras, a prática doxástica é reduzida a um processo epistemológico insatisfatório.

Ainda na tentativa de ver as duas obras em paralelo, é possível argumentar que em *Perceiving God* Alston está interessado em discutir epistemologia quanto às razões a princípio que um determinado sujeito tem para sustentar uma crença, ou o processo mental racional de formação ou sustentação de crenças de um determinado gênero. Enquanto que em *Beyond "justification"*, a proposta do autor se encontra em outro nível, mais geral, vinculado ao conhecimento, numa tentativa de responder ou de proporcionar um caminho de resposta às questões fundamentais da epistemologia, apresentando uma separação e um rompimento com o estudo do que chamamos de justificação, pois da maneira como se entende justificação, esta não acrescentaria nada aos problemas centrais da epistemologia.

Justificação seria esse processo de acrescentar razões, buscar bases razoáveis que um sujeito tem ao assumir uma determinada crença, convencer ou argumentar, mas que, para Alston em *Beyond “justification”*, estaria erroneamente vinculada ao conhecimento. Por essa razão ela deveria ser abandonada, ou caso deva permanecer, é necessário demonstrar o que de importante o estudo de justificação agrega nas questões fundamentais da epistemologia.²¹²

Em última análise, as duas obras trabalhariam com problemas diferentes, e em *Beyond “Justification”* Alston abandona o problema que discute em sua obra sobre justificação de crenças religiosas, com a explicação de que aquilo que é problema em *Perceiving God* não tem espaço na epistemologia ou não deveria ser uma preocupação central para a mesma. Algo como se em *Perceiving God* Alston estivesse a nos apresentar um fundamento, mas se dá conta em *Beyond “Justification”* que esse fundamento, mesmo que resistente, não o ajudaria em nada a construir uma casa que fosse capaz de sobreviver a um terremoto. E, por sua vez, a preocupação da epistemologia deveria ser construir uma casa resistente o suficiente para este fim. Portanto, embora o fundamento tenha seu valor por si mesmo, não tem nenhum valor para a epistemologia aos moldes que deveriam ser aceitáveis.

Definido o ponto em que as duas obras se encontram, se faz necessário, para os objetivos deste trabalho, discutir se de fato a justificação ou a abordagem da prática doxástica da percepção devem ser abandonadas. A base para tal proposta em Alston pode ser descrita partindo da ideia de que a justificação não permitiria eliminar completamente a dúvida ou alcançar o que é desejável para uma epistemologia da crença. Mas a proposta de correção do autor não parece completamente eliminar a justificação, dado que elimina as barreiras das diferentes teorias e tenta salvar um conjunto de princípios uma vez pertencentes à justificação agregando a crença não seria essa uma nova forma de justificação? Alston prevê esse tipo de observação a sua proposta, alegando que sua posição em relação às teorias de justificação apresentam duas distinções: (1) a sua posição representa uma negação de qualquer status objetivo positivo que algo tem sobre uma crença.²¹³ E (2) o modelo de desideratos epistêmicos

²¹²ALSTON, William. (2005) *Beyond “Justification”: Dimensions of Epistemic Evaluation*. Ithaca/London: Cornell University Press. p. 11 -15

²¹³ Idem. p.19

aceita um conjunto muito maior de opções e fundamentos para as crenças do que os modelos convencionais de justificação.²¹⁴

Contudo, assumir que os desideratos epistêmicos são uma forma de teoria pluralista de justificação não parece provocar grande perda na teoria. O que Alston parece fazer é desmontar os diferentes modelos de justificação, demonstrar como os mesmos não cumprem o papel positivo no ponto de vista epistêmico, e resgatar alguns fundamentos essenciais, construindo um novo conceito que acaba por ocupar o espaço que antes pertencia à justificação. Mas mesmo que não possamos chamar os desideratos epistêmicos de um modelo de justificação, não parece ser o caso que Alston consegue realmente eliminar completamente a justificação, mantendo um espaço para que alguns fundamentos possam ser trabalhados pela epistemologia. Isso acontece porque a ideia de uma crença justificada pode não eliminar por completo a questão sobre o conhecimento ou a verdade da crença, mas responde um conjunto de questões e é capaz de gerar uma atividade cognitiva minimamente confiável, e a eliminação por completo do processo de justificação, ou da ideia de justificação proporcionaria mais problemas do que soluções. Dado que sem essa parcela do exercício cognitivo não temos como avaliar ou desenvolver explicações e pensamentos.

Retomemos o ponto das práticas doxásticas por exemplo. Ao estipular patamares tão rigorosos para os desideratos com o intuito de eliminar a fragilidade de alguns níveis de justificação, Alston parece descartar o valor racional, prático e cotidiano das justificações. Mesmo que possamos concordar que a justificação não garante a verdade de uma crença, ela ainda possui valor epistêmico, por si mesmo, fornecendo um certo nível de confiança que permite uma manutenção ou até mesmo um avanço nas atividades cognitivas, e uma relação prática com elementos do cotidiano. Por essa razão, mesmo que a justificação não tenha o caráter positivo que resolva a equação do conhecimento, está ainda tem valor epistêmico, pois faz parte do exercício argumentativo e cognitivo.

Ao eliminar a barreira entre as diferentes teorias de justificação e aceitar uma visão mais plural ao mesmo tempo em que mais rigorosa quanto aos elementos que fundamentariam de forma satisfatória uma crença, Alston parece supor que dá conta de

²¹⁴ Idem. p. 28

eliminar a necessidade ou a prevalência de determinadas explicações que são proporcionadas pelos elementos da justificação, mas não parece ser esse o caso. É necessário ressaltar aqui que justificação no seu sentido mais amplo é parte fundamental do exercício de construção cognitiva. É um consenso entre os pensadores que a justificação não leva diretamente à verdade, mas é capaz de construir um caminho possível, pode não eliminar a dúvida, mas diminui a incerteza. Mesmo que aceitemos a conclusão de que a justificação não pode ser resumida a um conjunto objetivo que tem valor positivo sobre uma crença, novamente disso não parece se seguir que a justificação ou exercício de adição de razões, fundamentos ou formação de crenças não tenha valor epistêmico por si só.

Dessa forma, podemos defender que as crenças geradas pelas práticas doxásticas sensoriais ou até mesmo as práticas doxásticas místicas como PMC são crenças de um tipo interpessoal, o que não contradiz a proposta de *Perceiving God* que visa mostrar que as práticas fornecem crenças *prima facie* justificadas, que dizem respeito ao grupo ao qual pertencem os indivíduos que as têm. Isso é mais do que suficiente para garantir um espaço epistêmico aceitável para as práticas doxásticas, pois em ambas as obras Alston concorda que não há maneiras de evitar a circularidade quando estamos diante de crenças da percepção. Não possuímos maneiras de evitar formar crenças por mecanismos como a percepção, mas através das práticas doxásticas somos capazes de avaliar os dados de entrada por meio do sistema de cancelamentos que as mesmas possuem. Isso, desde que a prática doxástica seja um mecanismo confiável ao menos *prima facie*.

2.3 Objeções à Práticas Doxásticas Místicas

Ao estabelecer uma teoria de justificação para práticas doxásticas perceptuais, Alston propõe um mecanismo que se aplica a toda forma de percepção, seja sensorial ou não sensorial, dando os devidos ajustes internos necessários para cada tipo de percepção. Contudo há forte resistência quando o assunto é aceitar que o processo da prática doxástica funciona para ambos os casos de percepção, sensorial ou mística.

A principal forma de ataque se dá ao assumir que a teoria de Alston, para que seja bem-sucedida, se dê por meio de uma analogia e por sua vez, afirma-se que essa analogia é muito fraca, ou inapropriada para sustentar a proposta. Nos tópicos à frente

serão apresentadas estruturas argumentativas que atacam a ideia de analogia no intuito de mostrar que, mesmo no melhor dos cenários, podemos aceitar o modelo de justificação da prática doxástica em casos de percepção sensorial, mas isso não deve se aplicar à prática doxástica mística.

2.3.1 Objeção: Analogia indireta

No artigo *A problem with Alston's indirect analogy-argument from religious experience* (2006), Ulf Zackariasson defende que Alston sustenta sua proposta em uma forma de analogia entre percepção sensorial e experiência religiosa e para que possamos considerar que a prática doxástica mística é de fato um modelo válido de gerar crenças *prima facie* justificadas, devemos aceitar esta analogia. Contudo, segundo Zackariasson, Alston não consegue apresentar a analogia de forma adequada, dando margem para que, ao aceitar a prática doxástica sensorial, não tenhamos a mesma obrigação de aceitar a prática doxástica mística.

Zackariasson entende que a proposta de Alston vai além da ideia de uma analogia simples, pois seu argumento não envolveria uma comparação direta entre a percepção sensorial e as experiências místicas, mas uma análise das práticas doxásticas envolvidas.²¹⁵ Isso gera uma demanda para a força da analogia que, segundo Zackariasson:

Os argumentos por analogia em geral são argumentos que buscam estabelecer semelhanças epistêmicas relevantes entre experiências ou modos de experiências. Os argumentos por analogia indireta, como vou entendê-los, derivam sua força de dois pontos da analogia entre experiência religiosa e percepção sensorial: uma semelhança estrutural entre as práticas perceptivas e uma similaridade funcional entre os papéis lógicos que as duas práticas perceptivas desempenham dentro das esferas mais amplas das práticas em que estão inseridas.²¹⁶

Defende Zackariasson que Alston estabelece uma boa semelhança estrutural entre os elementos, mas falha em apresentar uma semelhança funcional. Ao levarmos

²¹⁵ ZACKARIASSON, Ulf. (2006) A problem with Alston's indirect analogy-argument from religious experience. *Religious Studies*. Volume 42, Issue 03, September, pp. 333

²¹⁶ "Analogy arguments in general are arguments that seek to establish epistemically relevant similarities between experiences or modes of experiencing. Indirect analogy arguments, as I shall understand them, derive their force from two points of analogy between religious experience and sense perception: a structural similarity between the perceptual practices, and a functional similarity between the logical roles the two perceptual practices play within the wider spheres of practice in which they are embedded." ZACKARIASSON, Ulf. (2006) A problem with Alston's indirect analogy-argument from religious experience. *Religious Studies*. Volume 42, Issue 03, September, pp. 329-330

em consideração as práticas doxásticas envolvidas, o papel que a percepção sensorial tem no exercício de formação e justificação de crenças é muito maior do que em casos da experiência mística religiosa. A experiência sensorial tem papel central no que diz respeito à estrutura do mundo físico e age no intuito de confirmar e modificar nossas crenças diariamente, enquanto as experiências místicas, vinculadas aos sistemas das práticas dóxásticas das estruturas religiosas, como ,por exemplo, o cristianismo, serviriam apenas para confirmar e validar crenças já estabelecidas e aceitas pela estrutura religiosa à qual pertencem.²¹⁷

Para entender o que se quer dizer com semelhança funcional é preciso analisar a prática doxástica sensorial e a prática doxástica mística e identificar como as experiências da percepção agem em cada uma. Uma prática doxástica não é apenas um mecanismo de formação e justificação de crenças, mas se caracteriza também por possuir um sistema interno de verificação, um sistema de cancelamento. Este mecanismo age como uma forma de evitar erros e proporcionar como resultado crenças mais seguras em algum nível.

Uma prática doxástica é confiável quando é partilhada e aceita socialmente e quando possui um sistema de cancelamento adequado. No caso da prática sensorial, podemos assumir que um sistema deve conter afirmações do tipo, por exemplo, “o sistema sensorial de S está funcionando adequadamente”, “X é um agente externo com características percebíveis”, etc. E a prática deve ser pré-reflexiva, o que significa que estamos sujeitos a ela independentemente na nossa capacidade de identificá-la.

Na prática doxástica da percepção sensorial, um sujeito S tem uma experiência sensorial com o objeto X, e tem como resultado a crença P. Assumindo que P, por exemplo, significa algo como “X é real” ou “X é azul”, ou “X é redondo”, S está *prima facie* justificado em acreditar em P se a prática doxástica responsável pela crença P for confiável. Contudo, a experiência sensível tem uma função central na prática, pois os dados fornecidos pela experiência sensorial podem nos dar novas informações sobre o objeto X, assim como confirmar o que já sabíamos sobre o objeto e falsear qualquer informação prévia que poderíamos vir a ter a respeito do objeto X.

²¹⁷ Idem 330.

Em contrapartida, quando aplicamos o mesmo para a prática doxástica mística cristã, por exemplo, o resultado não é o mesmo, segundo Zackariasson.²¹⁸ S percebe Deus por meio de uma experiência não sensorial, e forma a crença P*, sendo P* algo como “Deus existe”, “Deus está diante de mim” ou “Deus é todo poderoso”. O mesmo que se aplica para a prática sensorial deve ser aplicado aqui às práticas doxásticas místicas, que possuem seu próprio sistema interno de cancelamento que funciona de acordo em parte com as bases e dados adquiridos pelo fenômeno e pela doutrina à qual se aplica. Portanto, no caso da prática mística cristã, podemos assumir no sistema de cancelamento algo como: “minha experiência é contraditória ao que diz a Bíblia ou a tradição”, “as características que percebo não são compatíveis com os atributos de Deus” etc. Contudo, dado que em PMC seu sistema de cancelamento depende em parte de um conjunto específico de informações (no caso, o cristianismo), as crenças resultantes da prática não seriam capazes, segundo Zackariasson, de negar a existência de Deus ou de gerar nenhuma característica nova, sendo apenas crenças que já confirmam as crenças que estão na base da prática religiosa. Portanto, esta não teria o mesmo peso funcional que a prática sensorial ou a percepção sensorial.

A questão apresentada é que o exercício lógico na prática doxástica sensorial não é o mesmo que o da experiência mística no que diz respeito à avaliação de sua própria prática. Segundo Zackariasson, Alston não dá devida importância a essa diferença, o que enfraqueceria o argumento.²¹⁹ Para justificar analogicamente o bom funcionamento da prática mística cristã se faz necessário que tanto a experiência mística quanto a percepção sensorial ocupem o mesmo papel lógico em suas respectivas práticas, ou que se demonstre que a diferença estrutural entre os mecanismos não é de extrema relevância para a tese, fato que Alston não consegue demonstrar, segundo Zackariasson.²²⁰

2.3.2 Defesa: O funcionamento da prática doxástica

A proposta de Zackariasson se baseia na ideia de que há diferenças entre a percepção sensorial e a experiência mística. Tais diferenças fazem com que a justificação da abordagem de prática doxástica não seja uma opção aceitável para o fenômeno religioso, dado que os dois tipos de fenômenos perceptuais ocupam espaços

²¹⁸ Idem 333 -335

²¹⁹ Idem p.335

²²⁰ Idem pp. 338-340

funcionais diferentes em suas respectivas práticas. Isso porque, à primeira vista, a prática doxástica sensorial, além de formar e justificar crenças, serve como mecanismo de correção, eliminação e fonte de novas crenças, enquanto a prática mística carregaria apenas a função de justificação, não sendo capaz de negar a existência de Deus, nem de gerar novas informações a respeito do mesmo.

Mas tais diferenças seriam suficientes para desconsiderar a experiência mística ou a prática doxástica mística como uma ferramenta epistêmica aceitável para ojustificar o teísmo? Alston reconhece que em um primeiro momento se possa objetar contra os casos de experiências perceptuais místicas apontando distinções entre elas e os casos de percepção sensorial, mas tais diferenças não seriam suficientes para desconsiderar a prática doxástica mística como uma prática aceitável. Alston explora algumas dessas distinções:

1) experiências sensoriais são comuns a toda a humanidade e as experiências místicas não;

2) experiências sensoriais são contínuas e inevitavelmente presentes durante todo o tempo em que estamos acordados e conscientes, enquanto, na maioria dos relatos, experiências místicas religiosas são breves e, no melhor dos casos, se repetem raramente;

3) experiências sensoriais, especialmente as visuais, são vívidas e ricas de detalhes, enquanto experiências místicas são escassas e obscuras.²²¹

Porém, pergunta Alston, qual seria a frequência e a quantidade de uma dada experiência para que ela deva ser tratada como fonte confiável de informação? A ausência de um padrão – ou da possibilidade de se traçar um padrão para a quantidade de agentes e a frequência de uma dada experiência perceptiva – não parece ser um fator relevante para o abandono imediato de uma experiência. Os sentidos nos dão informações diferentes a respeito da realidade a nossa volta. Tendo em vista o caso que estamos a presenciar, um determinado sentido pode nos dar melhores informações do que outro. Aceitando isso, dependendo da situação ou experiência, um dado sentido fornece informações que ajudam mais do que outros, mesmo assim não parece ser o

²²¹ALSTON, William P. Religious experience justifies Religious Belief. In: (eds.) M. J. Peterson & R. J. VanArragon, *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*. Oxford: Blackwell, 2004. pp.139.

caso que se desvalorize ou se desqualifique a qualidade dos dados que cada sentido possa me fornecer. Por exemplo, ao analisar uma pintura, a visão nos dá informações melhores para descrever o que é representado do que o paladar e o olfato, mas nem por isso abandonamos o paladar e o olfato como fontes de gerar informações sensoriais confiáveis.²²² Para Alston, o que acontece quando analisamos a percepção sensorial é que cada caso é justificado dentro das próprias limitações e informações que o sentido é capaz de fornecer. E o mesmo deve ser aplicado no caso de experiências perceptivas não sensoriais, como as experiências místicas. Estas, por sua vez, devem ser analisadas dentro das suas próprias limitações e informações que fornecem.

Contudo, Zackariasson argumenta que as percepções, quando comparadas, ocupariam papéis desiguais. A percepção sensorial teria uma maior influência no resultado da prática em comparação com a experiência mística. Parte disso se dá, pois, acredita Zackariasson, a experiência mística não é capaz de trazer novas informações e nem negar as crenças-M, sendo assim, os resultados das práticas místicas seriam previsíveis.

Para Alston, no entanto, a crença gerada pode ser adicionada ao conjunto de informações do teísta, fortalecendo o conjunto de crenças gerais, e pode servir como um mecanismo de atualização de crenças.²²³ Em resumo, a respeito das informações geradas pelas práticas místicas, Alston enumera:

- (a) informação sobre as relações particulares de Deus com o sujeito; (b) motivos adicionais para crenças já mantidas, particularmente a crença de que Deus existe; (c) "insight" adicional nas facetas do esquema. Exemplos deste último vão do mais ao menos controverso.²²⁴

É aceitável que a prática mística e a prática sensorial tenham diferenças, dadas as diferenças dos fenômenos, contudo o que Alston propõe ao estabelecer as práticas doxásticas é a ideia de que em todos os casos há um conjunto de requisitos que são cumpridos, tornando as práticas aceitáveis. Haverá práticas com sistemas de cancelamento mais abrangentes, ou que são mais usuais e comuns, ou mais socialmente aceitas do que outras. Contudo, disso não se segue que o resultado das práticas, as

²²² Idem, p 140.

²²³ ALSTON, William P. *Perceiving God: the Epistemology of Religious Experience*. Ithaca/London: Cornell University Press. 1991. P. 206-207

²²⁴ Idem, p.207 (a) information about God's particular relations to the subject; (b) additional grounds for beliefs already held, particularly the belief that God does exist; (c) additional "insight" into facets of the scheme.

crenças geradas, possuem nível de justificação diferentes. Por mais vívida e informativa que uma percepção sensorial pode ser, ela sempre gera uma crença *prima facie* justificada para o sujeito.

Disso podemos inferir que há certos limites para as informações que são geradas com base na prática mística, pois essa tem um conjunto específico de dados de entrada e saída. Porém, esta característica não é exclusiva da prática mística, o mesmo ocorre em uma prática que se baseia na memória, ou no pensamento intuitivo. Quaisquer mecanismos de formação de crenças se comparados terão suas especificidades. A confusão gerada por Zackariasson está em querer exigir da prática mística algo que não faz sentido nem quando consideramos as diferentes práticas sensoriais. Em suas devidas proporções, há diferenças entre, por exemplo, o tipo de informação que é captada pela visão e pela audição, que por sua vez vai gerar informações e crenças diferentes levando em conta uma prática doxástica para a percepção visual e outra auditiva. Como exigir que para que a prática mística seja aceita ela deva se comportar de forma idêntica às práticas sensoriais, sendo que essas, por sua vez, já apresentam distinções e funcionalidades diferentes, dependendo do sentido e dos dados de entrada?

O argumento de Zackariasson se organiza na ideia de certa analogia, contudo, a abordagem por meio da semelhança que Alston apresenta pode ser entendida apenas como um exercício didático argumentativo. Alston não considera sua proposta uma analogia em termos estritos, mas assumindo que há alguma proximidade, a paridade ou analogia entre as práticas está na semelhança em como se estruturam os processos.

Qualquer argumento da analogia depende de certos pontos de semelhança e não de outros. As analogias entre PMC e PS que são necessárias para se chegar à conclusão de que se está racionalmente engajado em PMC e esta é racionalmente considerada confiável se PS o for, são as que acabamos de observar: ser uma prática doxástica socialmente estabelecida com funções distintas de entrada-saída, tendo um sistema operacional superior, a falta de razões suficientes para considerar a prática como não confiável e um grau significativo de auto-apoio.²²⁵

²²⁵ ALSTON, William P. *Perceiving God: the Epistemology of Religious Experience*. Ithaca/London: Cornell University Press. 1991. P. 224 “Any argument from analogy depends on certain points of resemblance and not on others. The analogies between CMP and SP that are needed to yield the conclusion that CMP is rationally engaged in and rationally taken to be reliable if SP is, are the ones just noted: being a full-fledged socially established doxastic practice with distinctive input-output functions, having a functioning override system, the lack of sufficient reasons to take the practice as unreliable, and a significant degree of self-support.”

Quando o assunto são as práticas doxásticas, elas representariam um mecanismo de organização de experiências, uma maneira viável de adquirir informações de forma direta e ter como resposta um conjunto de crenças *prima facie* justificadas. Para que um determinado fenômeno seja abraçado como uma prática doxástica, basta que seja aceito e dividido socialmente e que tenha um sistema de cancelamento que permita uma reavaliação constante. Para Alston, essas são características que podem ser encontradas em boa parte das práticas místicas.

Por motivos de maior familiaridade, Alston adota o sistema conceitual cristão como exemplo.²²⁶ A prática doxástica mística cristã possui um sistema de cancelamento formado por um conjunto de conceitos e elementos de base,²²⁷ além do fato de ser partilhada socialmente, o que permite que novas informações possam ser acrescentadas e a crença possa ser reavaliada ao longo do tempo.²²⁸ Dessa maneira, não só para a prática cristã, mas para qualquer sistema conceitual que atenda a prática doxástica mística aos moldes do modelo cristão, o indivíduo que participa da prática está justificado em acreditar em uma deidade *prima facie*. Ou seja, mesmo que em escala menor do que se tem na prática doxástica sensorial, a prática mística é um sistema aceitável de formação e justificação de crenças.

2.3.3 Objeção: Problema da paridade

Outra objeção que caminha no sentido de atacar a relação que Alston constrói entre as percepções e suas práticas de formação e justificação é levantada por Mark S. McLeod na obra *Rationality and Theistic Beliefs: An Essay on Reformed Epistemology* (1993), que acusa Alston de promover um tipo de teoria que ele chama de tese de paridade, definida como:

Tese de Paridade: Sob condições apropriadas, (1) S se envolver em uma prática epistêmica EP, que gera crenças teístas (de um tipo especificado), ou (2) S acreditar que p, onde p é uma crença teísta (de um tipo especificado), tem o mesmo nível (especificidade) e status epistêmico que (3) S se envolver em uma prática epistêmica EP*, que gera crenças não-teístas (de um tipo especificado), ou (4) S acreditar que p*, onde p* é uma crença não teísta (de um tipo especificado).²²⁹

²²⁶ Idem, p.192-193.

²²⁷ Idem, p.191.

²²⁸ Idem, pp.187-188.

²²⁹ "Parity Thesis: Under appropriate conditions, (1) S's engaging in an epistemic practice EP, which generates theistic beliefs (of a specified kind), or (2) S's believing that p, where p is a theistic belief (of a specified kind), has the same level and (specified) kind of epistemic status as (3) S's engaging in an

Ou seja, uma crença teísta tem o mesmo peso epistêmico de uma crença não-teísta. Por exemplo, ao se tratar da percepção, em condições apropriadas, crenças sobre a presença de Deus têm o mesmo peso epistêmico de crenças formadas pela percepção sensível.²³⁰ O problema segundo McLeod, é que Alston falha em estabelecer sua tese de paridade de forma coerente, por não reconhecer, quando o assunto é a formação de crenças e suas justificações, a função das crenças de base nesse processo.²³¹

Comparando o trabalho de Alston a respeito de justificação com os de William James e W. K. Clifford, McLeod descreve o tipo de justificação exigida pela tese de paridade de Alston como sendo justificação normativa no sentido fraco (Jnw)²³². Ele a define como o tipo de justificação que um sujeito tem quando sustenta uma crença com base em uma ideia geral, tradição ou costume socialmente aceito (normativo) da qual não tem razão aparente para duvidar (sentido fraco). A tese de paridade de Alston é apresentada como PTa:

Tese da Paridade Alston (PTa): Sob condições apropriadas, tanto o Sujeito que se engaja na prática cristã, e o Sujeito que se engaja na prática perceptiva são normativamente justificados no sentido fraco.

Existindo uma extensão natural para a crença:

Sob condições apropriadas, tanto a crença de S que p, onde p é uma crença teísta, quanto a crença de S de que p *, onde p * é uma crença perceptiva, são normativamente justificadas no sentido fraco.²³³

O problema com a tese de paridade em Alston, segundo McLeod, é que do modo como é formulada abre margem para alguns problemas. O principal desafio está no papel que as crenças de fundo ocupam em suas respectivas práticas. McLeod defende que as crenças de fundo têm um lugar muito maior na prática doxástica mística do que na prática sensorial, chamando o problema de “desafio da crença de base”²³⁴.

epistemic practice EP*, which generates nontheistic beliefs (of a specified kind), or (4) S's believing that p*, where p* is a nontheistic belief (of a specified kind)”McLeod, Mark S.,(1993).*Rationality and Theistic Belief: An Essay on Reformed Epistemology*.Paper 17. p. 05

²³⁰ Idem p. 04

²³¹ Idem, p. 09

²³² “weak version (Jnw) of normative justification” idem p. 14.

²³³ “Parity Thesis Alston (PTa): Under appropriate conditions, both S's engaging in CP and S's engaging in PP are Jnw.

There is a natural extension to be liefs:

Under appropriate conditions, both S's belief that p, where p is a theistic belief, and S's belief that p*, where p* is a perceptual belief, are Jnw.” Idem, p. 14

²³⁴ “background belief challenge.” Idem. p.32

Por exemplo, observo um homem sentado em um banco e formo a crença de que há um homem sentado no banco, ou até que há um homem de blusa azul sentado em um banco. Contudo, para que, diante da mesma experiência, eu forme a crença de que Paulo está sentado no banco, é necessário que eu conheça o Paulo e seja capaz de diferenciá-lo de outros indivíduos, isso requer um exercício inferencial onde as crenças de fundo funcionam mais ativamente. Isso acontece porque Paulo seria um indivíduo específico que se apresenta a minha percepção. A figura de Deus ocuparia neste modelo o mesmo lugar que Paulo. Portanto, sendo Deus um indivíduo específico mesmo que epistemicamente identificável, as crenças teístas dependeriam sempre de um exercício inferencial, ou interpretativo, ou tendo uma ligação forte com as crenças de base.²³⁵ O problema se resume na ideia de que nas práticas doxásticas sensoriais haverá casos onde a crença gerada tem uma maior ou menor dependência do conhecimento de fundo, contudo, quanto à prática doxástica mística, sempre vai haver a necessidade das crenças de fundo para a identificação do objeto da experiência. Isso não implica que a prática mística não seja justificada, apenas que não parece ser o caso de que tenha a mesma força da prática perceptual.²³⁶

Outra significativa diferença que podemos identificar entre as práticas é que, ao menos no estado consciente e acordado, estamos constantemente comprometidos com a prática perceptual, que nos permite formar crenças sobre diferentes objetos a nossa volta, reconhecê-los, identificá-los e até mesmo reavaliar o nosso conhecimento a respeito de algo, enquanto a prática mística é organizada inteiramente em torno de um único objeto e voltada para formar e justificar crenças a respeito do mesmo.²³⁷ Por exemplo, a prática perceptiva me permite formar crenças a respeito de casas, carros, pessoas e pedras, assim como me permite reconhecer uma determinada casa, uma determinada pessoa. Enquanto no caso da prática doxástica cristã, esta só existe no sentido de fornecer e justificar crenças a respeito de Deus.

O autor argumenta contra a tese de paridade de Alston, alegando que nos casos de percepção mística haveria uma necessidade maior de crenças de fundo do que em casos de percepção sensorial. Sendo assim, a prática cristã e a prática perceptual não

²³⁵ Idem, p.

²³⁶ Idem, p.32

²³⁷ Idem, p. 34

teriam o mesmo valor nem peso.²³⁸ Da forma como Mcleod apresenta, é mais evidente um conjunto especial de crenças atuando como pano de fundo teísta do que no processo da percepção sensorial. Considerando um teísta e um não-teísta diante de uma mesma imagem, o teísta descreveria o fenômeno além do que seria notado pelo não-teísta, sugerindo a necessidade de uma superposição entre os fenômenos percebidos.²³⁹

2.3.4 Defesa: As semelhanças e diferenças entre a prática mística e a percepção sensorial

O argumento de Mcleod, apesar de mais refinado, é muito semelhante à proposta de Zackariasson. Os dois autores apostam em uma interpretação da tese de Alston de que se basearia em algum modelo de analogia e propõem uma estratégia de invalidação da mesma com base em alguma distinção. Contudo, a validade da prática mística não vem da semelhança ou proximidade da prática sensorial, como argumenta Alston:

A alegação básica é que é racional, ao menos *prima facie*, envolver-se em PMC, não porque é análogo a PS em um ou outro respeito, mas porque é uma prática doxástica socialmente estabelecida; e que é racional dedicar-se a ela, (...)É verdade que é racional se envolver na PS por razões precisamente análogas, mas nenhuma referência explícita a PS é necessária para apresentar o caso em favor da PMC, mais do que é necessário trazer uma analogia com a natação para apresentar uma defesa em favor da legalidade da corrida. É verdade que a natação é legal exatamente pela mesma razão que a corrida é legal (não viola nenhuma lei), mas seria grotesco supor que o argumento para a legalidade da corrida depende essencialmente de uma analogia com a corrida.²⁴⁰

Muito do que será apresentado nesta seção já foi apresentado em outras seções deste capítulo, contudo isso se faz necessário para uma abordagem mais direta das diferenças e semelhanças no que diz respeito às práticas. Vai ser preciso também uma defesa da prática mística como um processo de formação e justificação de crenças aceitável, não por possuir certa paridade ou semelhança com outras práticas, mas por cumprir os requisitos básicos para ocupar tal lugar.

²³⁸ Idem, p. 39

²³⁹ Idem, pp. 22 a 24

²⁴⁰ ALSTON, William P. *Perceiving God: the Epistemology of Religious Experience*. Ithaca/London: Cornell University Press. 1991. p. 223-224 “The basic contention is that it is *prima facie* rational to engage in CMP, not because it is analogous to SP in one or another respect, but because it is a socially established doxastic practice; and that it is unqualifiedly rational to engage in it, (...)It is true that it is rational to engage in SP for precisely analogous reasons, but no explicit reference to SP is required to present the case for CMP, any more than it is necessary to bring in an analogy with swimming to present the case for the legality of jogging. It is true that swimming is legal for precisely the same reason that jogging is legal (it violates no laws), but it would be grotesque to suppose that the case for the legality of jogging depends essentially on an analogy with jogging.”

Diretamente sobre a paridade em Mcleod, as práticas não teriam o mesmo estatuto epistêmico devido à necessidade de participação maior das crenças de fundo que nas experiências místicas em comparação com a percepção sensorial (desafio das crenças de fundo). É aceitável supor que um sujeito que esteja envolvido com a prática doxástica cristã tenha certo nível de conhecimento teológico, e tal conhecimento atue na hora de identificar uma determinada experiência. Contudo, isso não é diferente dos fenômenos perceptivos: temos conhecimento de cores, de formas e de objetos e esse conhecimento atua na identificação dos fenômenos. Por exemplo, um músico experiente ao ouvir um instrumento é capaz de identificar notas e afinação de maneira imediata, enquanto um leigo diante do mesmo fenômeno forma crenças, mas não é capaz de identificar o mesmo que o músico. O caso é que o conjunto de informações atua no processo de identificar o objeto e influencia a maneira como a crença é apresentada, mas essas informações são supostas e não atuam ativamente, isso acontece tanto para prática sensorial quando para prática mística. O quão familiarizado você está com um determinado conceito ou fenômeno experiencial lhe permite identificar, diante das características ou até mesmo do próprio fenômeno, mais precisamente o que lhe é apresentado. O tipo de alegação que Mcleod faz a respeito da prática mística cristã não é exclusivo para a mesma, um mesmo fenômeno sensorial tem respostas imediatas diferentes dependendo do conjunto de conhecimentos e informações que o indivíduo possui.

É possível argumentar, em resposta ao problema do desafio das crenças de base, alegando que no fenômeno sensorial indivíduos com o aparato cognitivo normal serão capazes de perceber informações em comum, como cores e formas, por exemplo. Contudo, o mesmo podemos supor a respeito de experiências não sensoriais. Se traçarmos uma relação comparativa com o tipo de crenças de base da prática mística teríamos, para prática sensorial, casos como médicos experientes que são capazes de separar uma radiografia saudável de uma que não é, ou um indivíduo que forma uma crença verdadeira “vai chover” depois de uma experiência perceptiva de sentir a temperatura do vento. Nesses casos é possível questionar e buscar as crenças de base que auxiliaram o indivíduo a formar a crença. Contudo, não parece ser o caso de que esse conhecimento é inferencialmente reconhecido pelo sujeito das crenças, trata-se portanto, de um exercício suposto. Mas isso ocorre tanto para a percepção sensorial como para a percepção não-sensorial.

É claro que quando estamos discutindo crenças-M, que dizem respeito à figura de Deus, portanto, estamos a supor um conjunto de crenças relativamente específico, que pertence a certo grupo, e quando discutimos crenças sensoriais, as crenças de base ou fenômenos são mais abrangentes e mais próximas de uma universalidade entre os indivíduos. Diante disso caímos no problema da aceitabilidade social, um fator importante para que determinada prática doxástica seja válida.

Partindo da proposta de Alston, PMC é um processo de formação de crenças confiável não por ser análoga a outras práticas, mas sim por possuir aceitação social, ser compartilhada e possuir um sistema de cancelamento funcional. Portanto, é capaz de formar crenças *prima facie* justificadas.

A prática mística não é universalmente usada, como o são a prática sensorial, a memória ou o raciocínio indutivo. Mas, como brevemente discutido no capítulo 1, isso não a torna epistemicamente inaceitável. Ser aceita apenas por um grupo, ou ser utilizada apenas por uma parcela da população não faz com que um processo de formação de crenças seja inferior ou tenha menos valor de verdade. É possível apresentar exemplos de exercícios e práticas que são adotadas por pequenos grupos, mas que possuem aceitação e validação social, ainda que dependam de uma certa linguagem ou *inputs* que não são de comum acesso.

Ainda no que diz respeito ao engajamento social de PMC, é possível questionar se de fato PMC é organizada e compartilhada socialmente ou se a prática estaria dispersa. É seguro afirmar, acredita Alston, que grupos religiosos sustentam parte da sua estrutura com fundamentos morais que vêm de escrituras e dos rituais. E por mais que seja particularmente difícil sistematizar em grande escala todos os fundamentos, grupos religiosos, como o catolicismo, por exemplo, tendem a apresentar atribuição semelhante no que diz respeito a divindades com base em experiências semelhantes.²⁴¹ E quanto mais envolvidos com o comportamento religioso, melhor e mais sofisticado é o sistema organizacional da prática, a exemplo de místicos famosos do cristianismo como Tereza de Ávila, que apresenta critérios de identificação e cancelamento para avaliar a ocorrência das experiências vivenciadas por ela.

²⁴¹ Idem, p. 201-203

O PMC deve, para ser uma prática doxástica válida, apresentar um sistema de cancelamento que minimize o erro e que permita a reavaliação da crença quando necessário, mantendo a crença em aberto.²⁴² E assim como nas demais práticas, a exemplo da sensorial, isso só é possível, ao menos em parte, por meio da própria prática, é através de certa confiança nos sentidos que somos capazes de encontrar razões para invalidar fenômenos perceptivos. Sobre a construção de um sistema de cancelamento em práticas da experiência, Alston argumenta:

Em particular, em práticas experienciais como PS e PMC, o quadro geral do assunto que constitui importante parte do sistema de cancelamento, é construído, pelo menos em parte, com base no que essa mesma prática nos ensinou. E o que quer que saibamos sobre as condições que tornam uma percepção precisa ou imprecisa, chegamos a conhecer confiando no veredito da percepção. Como poderíamos saber alguma coisa sobre o que torna precisa uma percepção do ambiente físico, a não ser usando a percepção para determinar como o ambiente realmente é em um determinado momento e lugar, o que um determinado sujeito percebe que é e como é naquele momento? Se não pudéssemos confiar na percepção sensorial, nunca descobriríamos nada sobre esses assuntos. Da mesma forma, na PMC, não teríamos base para julgamentos sobre as condições que levam a uma percepção ser precisa ou imprecisa se não tivéssemos conhecimento da natureza e dos propósitos de Deus; e esse conhecimento é derivado, pelo menos em grande medida, da própria PMC.²⁴³

Desta maneira o que temos a dizer sobre o sistema de cancelamento de PMC não é muito diferente do que apresentamos para a prática sensorial, é necessária uma aceitação inicial para que sejamos capazes de analisar de maneira apropriada o fenômeno, o que significa uma defesa circular. Contudo, como foi apresentado na defesa contra Bagger, a prática mística, assim como a sensorial, não é isolada de canceladores externos, há preocupação por parte do teísta em eliminar o erro, ou seja, separar a experiência verídica da falsa.

²⁴² Críticos como Matthew Bagger e Evan Fales, já citados neste capítulo, assim como William Rowe e Charles B. Martin apresentam críticas aos mecanismos de avaliação de crenças em PMC, alegando que essas não seriam satisfatórias para garantir crenças *prima facie* justificadas. Essa discussão é apresentada por Alston no capítulo 5 sessão E de *Perceiving God*. Interpretações das defesas discutidas nessa seção foram apresentadas ao longo do capítulo.

²⁴³ “In particular, in experiential practices like SP and CMP, the general picture of the subject matter that forms an important part of the checking system, is constructed, at least in part, on the basis of what that very practice has taught us. And whatever we know about the conditions that make for accurate or inaccurate perception, we have come to know by relying on the deliverances of perception. How could we know anything about what makes for accurate perception of the physical environment except by using perception to determine what the environment is actually like at a given time and place, what a given subject perceives it to be then and there, and how it is with that subject at that time? If we couldn't rely on sense perception we would never find out anything about these matters. Likewise, in CMP we would have no basis for judgments as to the conditions that make for accurate or inaccurate perception if had no knowledge of the nature and purposes of God to go on; and this knowledge is derived, at least to a considerable extent, from CMP itself.” Idem, p 217

Vale lembrar que um dos fatores importantes para que uma dada prática seja forte é que seu sistema de cancelamento possa evoluir e se desenvolver, permanecendo em aberto. No caso da crença cristã ou de sua prática PMC, temos um desenvolvimento e avanço nas maneiras de se minimizar o erro, uma experiência pode ser sempre reanalisada dependendo do quão sofisticado for nosso conhecimento a respeito de Deus e de como aumenta a forma como ele pode vir a se apresentar. Pensando nas diversas práticas doxásticas místicas, as mesmas podem ser analisadas em comparação com o que faz com que as práticas se desenvolvam, cresçam em sofisticação e força, ao mesmo tempo em que práticas mais fracas possam ser abandonadas ou reconstruídas.

O tipo de argumentação que Alston adota para defender a PMC é baseado na ideia de que não haveria boas razões para negar valor racional à experiência mística, pois uma prática ou crença ou princípio é inocente/verdadeiro até que se prove o contrário.²⁴⁴ Em sua proposta de justificação, toda prática é capaz de gerar crenças válidas, contudo há práticas mais bem estabelecidas ou com sistemas de cancelamento mais eficientes que outras, o que faz com que, fora do âmbito interno, uma prática mais fraca necessite se defender de canceladores externos. Contudo, quando estamos falando de PMC, esta é uma prática bem estabelecida e completa, o que a garantiria a confiabilidade inicial que normalmente uma boa prática doxástica deveria ter.

Desta forma, no que diz respeito à comparação construída por Alston entre as práticas místicas e a prática sensorial, não há razão suficiente para negar à experiência perceptiva não sensorial de Deus, enquanto prática de formação de crenças, o mesmo estatuto epistemológico que é dado à percepção sensorial e sua prática. Contudo, reconhece Alston, as práticas místicas, por se tratarem de um processo de justificação para um grupo de crenças específicas, as crenças-M, sofrem de um problema que a percepção sensorial não sofre, a diversidade religiosa. Este por sua vez, será tratado integralmente no próximo capítulo deste trabalho.

²⁴⁴ Idem, p.229

CAPÍTULO 3: O Problema da Diversidade Religiosa

Uma defesa completa em favor da tese de justificação de crenças teístas em Alston não pode deixar de lado as implicações de sua teoria em relação ao problema da diversidade religiosa, assumidamente um dos problemas mais recorrentes da filosofia da religião contemporânea. A existência de variadas tradições religiosas, que em diversas situações apresentam fundamentos e conceitos contraditórios quando vistos em comparação, representam um problema para a proposta de justificação da crença em entidades divinas ou realidades sobrenaturais, levando, no mínimo, a uma fragilidade desse projeto.

Desta maneira, Alston como um defensor do teísmo e de uma teoria de justificação que visa garantir peso epistêmico para crenças em Deus com base em um tipo de experiência religiosa, está sujeito a implicações a respeito deste problema. Se uma determinada experiência de caráter místico é usada para justificar a crença em Deus o mesmo ocorre para uma outra experiência mística podendo apresentar peso epistemológico para a crença em uma entidade de outra religião o problema é que a existência simultânea das duas entidades pode ser contraditória. Este capítulo versará unicamente sobre a discussão dos seguintes pontos: expressar o problema da diversidade religiosa; demonstrar como e em que pontos o problema afeta a teoria construída por Alston; e apresentar possíveis respostas em defesa da conclusão em favor da justificação das crenças teístas por meio da experiência.

3.1 Múltiplas Tradições Religiosas

Ao discutir o conceito de teísmo, estamos diante de um conjunto de tradições religiosas sobre os fundamentos do cristianismo, islamismo e judaísmo. Contudo, mesmo que compartilhem o mesmo modelo de Deus como entidade última responsável por toda criação, é possível encontrar contradições e pontos de discrepância, quando o assunto é a salvação, trindade e outros elementos da base das tradições. A distância é ainda maior quando comparamos com tradições como as várias formas de budismo, xintoísmo e hinduísmo, religiões ainda vivas e atuantes no mundo. De forma resumida, o problema da multiplicidade de credos e religiões acontece pois, em último caso, é incompatível que exista Deus (entidade última responsável pela criação de tudo que

existe) e outros seres, entidades e realidades divinas ou sobrenaturais que ocupam o mesmo espaço explicativo de Deus, o que é conflituoso com religiões ou doutrinas politeístas e o monoteístas que consideram a responsabilidade da criação ser de outra divindade distinta do Deus teísta, ou que tenha características existenciais distintas ou possua aspectos envolvendo criação, salvação e doutrinas opostas.

Contudo, essas distinções podem ser encontradas em menores proporções dentro de uma mesma doutrina ou sistema conceitual. Por exemplo, no cristianismo há forte debate no que diz respeito a preceitos morais, como o sujeito dever viver para honrar a Deus, assim como incoerências enquanto ao comportamento ou motivação das ações divinas descritas na Bíblia, que provocam pequenas, mas significativas, mudanças de interpretação da doutrina que por sua vez influenciam o comportamento social, moral, e até mesmo a forma como o sujeito lida com a informação e o conhecimento.

O problema da diversidade é uma questão tão ampla quando a própria ideia de religião, fruto de discussão pela História, Psicologia, Antropologia. Contudo, aqui a questão central do problema é discutida no âmbito epistemológico, ou seja, como a existência de múltiplas crenças religiosas afeta a relação sujeito-conhecimento e por sua vez o exercício de justificação de crenças teístas em Alston. Para a epistemologia o problema geral está no fato de que diferentes religiões fornecem diferentes explicações a respeito da realidade, moral, salvação, sobre a natureza da realidade última, etc. Essas, em menor ou maior escala, seriam contraditórias entre si, e desta maneira é impossível que todas estejam corretas, gerando o problema de como identificar e separar a crença verdadeira das falsas.

Há diferentes maneiras de tentar solucionar esses problemas. Uma delas está na tentativa de mostrar que em último caso não há contradição entre o objeto das religiões, se eliminarmos as proposições exclusivistas das mesmas. Neste tipo de defesa haveria uma realidade última que é captada e interpretada de diferentes formas pelos sujeitos membros das doutrinas, mas estaríamos de certa forma todos fazendo referência a uma mesma realidade. Em outras palavras, há uma mesma realidade sobrenatural, as diferentes religiões e doutrinas captam diferentes aspectos dela.

Contudo esse tipo de defesa apresenta sérios problemas quando tratamos as proposições geradas pelas práticas místicas. Pois, diante da experiência de X (sendo X a

realidade última identificada dentro do sistema conceitual da doutrina do sujeito da experiência) aparecer como ϕ para o sujeito, este forma a crença por meio da sua prática mística estabelecida de que X é ϕ , mas outras doutrinas ou práticas místicas podem vir a apresentar experiências descritas com X se apresentando como não ϕ . O problema é que, no fenômeno da experiência, há um objeto e as características percebíveis, e ainda que estipularmos com base na defesa de que o objeto é o mesmo, mas é nomeado de maneiras diferentes com base no sistema conceitual, como explicar as características percebíveis contraditórias? Portanto, diante dessa explicação, seria muito difícil aceitar que há alguma informação válida por meio do fenômeno experienciado, o que levaria ao abandono do fenômeno como um mecanismo capaz de fornecer informações.

E mesmo que aceitemos que há uma unidade em relação ao objeto, mas uma incompatibilidade entre os predicados do objeto, levados por uma incapacidade de o identificar adequadamente, haveria o problema a respeito da pessoalidade, dos aspectos morais e habilidades de Deus, pois para a noção de teísmo com a qual estamos comprometidos, essas são características essenciais do divino. Por vezes a teoria de Alston ao discutir em termos da percepção mística define a experiência como um contato com atributos ou a pessoa de Deus, isso implica um objeto com um conjunto de características demarcadas que seriam facilmente contraditórias com outras práticas. Por mais que a teoria de Alston seja uma teoria de justificação de crenças perceptuais que trabalhe a percepção como um indício da realidade, mas não uma garantia última do estatuto genuíno do objeto, abrindo margem para uma possível explicação da realidade genuína como discutida acima, uma realidade sobrenatural única que é identificada de formas diversas pelos sujeitos, a existência de contradições desse tipo são um problema ou uma falha grave no mecanismo.

Outra abordagem mais rígida do problema estipula que diante da incoerência seria impossível que todas as tradições estivessem de fato identificando a mesma realidade. Diante disso, é necessário que uma explicação, prática ou sistema conceitual seja verdadeiro enquanto as outras são falsas. Boa parte dos modelos ou tradições religiosas mais fortes adotam esse sistema, ou seja, descrições e explicações que dizem respeito às demais tradições estão erradas, pois, ou são fruto de entidades enganadoras que provocam falsas interpretações ou são guiadas por falsas experiências e falsos testemunhos. Ou seja, o problema está em como identificar qual dos sistemas

conceituais é verdadeiro, ou no caso de Alston, como identificar entre as práticas a verdadeira.

Diferentes tradições apresentam diferentes motivos e explicações para justificar ou agregar peso a sua doutrina ou prática. No teísmo, por exemplo, há os argumentos da teologia natural, revelações e diversos aspectos internos da tradição, mas para as finalidades deste trabalho, ele é discutindo em termos de experiência perceptiva. Portanto, é limitado a apresentar esse problema dentro dos próprios fenômenos ou práticas perceptivas. Concordando com Alston, não parece ser o caso de que há algo na prática ou em um conjunto particular de experiências que possa eliminar essa dúvida por completo, em outros termos. Novamente, Alston rejeita a auto evidência de Deus no fenômeno da experiência perceptiva, ou qualquer modelo que encare o fenômeno ou as crenças geradas sobre ele como livre de qualquer dúvida ou incerteza. Assim como em relação a qualquer outro fenômeno da percepção, estaríamos sujeitos a erros, limitações e enganos nas percepções místicas também.

A dificuldade gerada pela diversidade religiosa nesse sentido abre dois caminhos: primeiro, no caminho ateuista, não há consenso entre os modelos de explicação sobrenatural da realidade, logo, não há realidade sobrenatural, portanto, toda prática mística é irracional; segundo, o caminho agnóstico: diante da diversidade religiosa e da impossibilidade de identificar a prática verdadeira da falsa, não tenho motivos racionais para me engajar em uma em detrimento das outras, logo, não há como saber se a prática mística não possui suporte racional.

Alston conclui sua tese de justificação de crenças-M por meio do exercício das práticas doxásticas místicas defendendo que não só PMC, mas qualquer outra estrutura religiosa que forme crenças com base em experiências místicas e possua uma prática estabelecida pode formar crenças *prima facie* justificadas, portanto racionais. Contudo, dada a existência de múltiplas estruturas religiosas, haveria uma pluralidade de práticas perceptivas religiosas que, por sua vez, em menor ou maior escala, apresentam incoerências, sendo, portanto, incompatíveis.

Há diferentes formas de levantar o problema das incompatibilidades de uma prática doxástica. Como já foi discutido na sessão sobre PMC, é possível encontrar incoerências internas em diferentes formas de PMC, assim como em diferentes

situações envolvendo práticas sensoriais, ou incoerências entre PMC e outras práticas não místicas e sistemas conceituais de fundo naturalistas, por exemplo. Contudo, aqui o que está em jogo é a incoerência entre diferentes tipos de práticas místicas.

Em outras palavras, as incoerências provocadas pela diversidade religiosa, estão ligadas aos resultados de diferentes práticas místicas. Em último caso, a pergunta que resta a ser feita para a teoria do epistemólogo é: diante da multiplicidade das práticas místicas e o problema de incoerência que apresentam quando vistas em comparação, é racional se engajar em uma prática e detrimento de outra?

3.1.1 O problema da diversidade em Alston

No artigo *Alston's epistemology of religious belief and the problem of religious diversity*, Julian Willard (2001) resume o problema fundamental da diversidade em Alston da seguinte forma:

Problema da Diversidade Religiosa (P): Uma vez que existe uma pluralidade de práticas doxásticas místicas e perceptuais, com sistemas de crenças mutuamente contraditórios e/ou com crenças de base conflitantes, como pode ser racional aceitar um destes ao invés de qualquer um dos outros? (ou nenhum deles) sem ter uma razão externa suficiente para considerá-lo confiável?²⁴⁵

A descrição do problema fornecido por Willard é um ótimo exemplo de como o problema da diversidade afeta a construção argumentativa de Alston. Além disso, o autor do artigo defende que da forma como Alston apresenta sua tese, não haveria, ao menos para as práticas místicas, maneira de sobreviver a essa dificuldade, pois os critérios de escolha diante de uma situação como a das diversas práticas doxásticas seria completamente arbitrário e sem valor racional.²⁴⁶ Willard vê que a fragilidade de PMC ou das práticas místicas em geral está no exercício de Alston na construção da confiabilidade por meio de uma racionalidade prática.

Em outros termos, Willard argumenta que Alston não desenvolve o conceito de racionalidade prática de forma adequada, fazendo com que a confiabilidade da prática doxástica seja afetada por problemas, sendo um caso ainda mais grave para as práticas

²⁴⁵ "Problem of Religious Diversity (P): Since there is a plurality of mystical, perceptual doxastic practices, with mutually contradictory output and/or background belief systems, how can it be rational to accept one of these rather than any of the others (or none at all) without having sufficient external reason for regarding it as sufficiently reliable?" WILLARD, Julian. *Alston's epistemology of religious belief and the problem of religious diversity. Religious Studies* 37, Cambridge University Press 2001. p. 62

²⁴⁶ Idem, p.68

místicas, pois possuem, se comparadas com práticas mais bem estabelecidas ou universais como é o caso da prática sensorial ou da memória, um grau de confiabilidade menor. Willard define racionalidade prática como:

Precisamos ser claros acerca do que a "racionalidade prática" é. Numa análise natural, ela envolve a racionalidade de agir de uma determinada maneira; uma maneira que, acredita-se, é mais provável que ajude no cumprimento do meu objetivo. Se eu estiver com sede e quiser tomar um copo de água, será racional, nesse sentido, abrir a torneira e colocar um copo de água embaixo dela - acredito que seja uma boa maneira de beber água. Seria irracional, na verdade, ir a uma caminhada no deserto - sei que a água é difícil de encontrar lá.²⁴⁷

Diante disso, o problema se encontra, segundo Willard, na afirmação de Alston de que temos pouco ou nenhum controle a respeito da escolha do nosso engajamento nas práticas e a falta de clareza em definir a qual é o objetivo ou ação que move o engajamento racional em uma prática.²⁴⁸ Em outras palavras, não temos escolha a não ser nos engajar em uma prática, além disso, parece ser o caso que temos pouco controle sobre em quais práticas nos envolvemos – dado o contexto social e psicológico do sujeito – e a ausência de um objetivo claro que norteia o comportamento racional diante do dilema de práticas contraditórias.

Willard vai além, alegando que as tentativas de solidificar a ideia de uma racionalidade prática, um direcionamento racional que leva o sujeito diante da diversidade ainda estar justificado em se engajar em uma e não em outras (ou nenhuma delas), por meio do alto suporte da prática ou o suporte social são problemático, pois ainda não há uma direção clara no que diz respeito à racionalidade da escolha.²⁴⁹

Para o autor do artigo, a única saída para a diversidade religiosa em Alston é apostar em um critério adicional, um critério epistemológico, algo que permita ao sujeito aceitar as crenças de uma prática mesmo diante de um baixo nível de confiabilidade, provocado pelas incoerências. Algo que preencha o buraco deixado

²⁴⁷ "We need to be clear about what 'practical rationality' is. On a natural reading, it involves the rationality of acting in a certain way; a way that, one believes, is most likely to assist in the fulfilment of my goal. If I am thirsty and I want a drink of water, it will be rational, in this sense, for me to turn the tap and hold a glass of water under it – I believe that is a good way to get a drink of water. It would be irrational for me, in such a situation, to go for a walk in the desert instead – I know that water is hard to find there." Idem, p. 64

²⁴⁸ Idem, p. 64-65

²⁴⁹ Idem, p. 66-68

pelos problemas que a interpretação da racionalidade prática tenha provocado. Willard sugere:

Critério (C): Um participante não deve estar ciente de nenhuma prática doxástica que fundamentalmente conflite com a sua, a menos que ele tenha uma boa razão para acreditar que se possa mostrar que sua prática pode ser mais confiável do que sua (s) rivais(s).²⁵⁰

Ou seja, a única saída para a justificação de crenças-M por meio das práticas místicas diante da diversidade seria o sujeito não conhecer outras práticas que entrem em conflito ou, caso conheça, deve acreditar que sua prática é superior às demais. Ao estipular o critério adicional C às práticas místicas, Willard, não espera que o sujeito da crença seja capaz de demonstrar que sua prática é melhor do que as demais, mas é preciso ter boas razões para supor que é melhor.²⁵¹

Da forma como Willard interpreta P e a estratégia de Alston, a racionalidade prática, o apoio social e o autossuporte significativo das práticas místicas são suficientes para mostrar que a PMC é até certo ponto confiável. Mas para argumentar que PMC é mais confiável que as demais, proporcionando um exercício racional ao aceitar PMC, é necessário um critério como C para mostrar que é mais confiável que as outras.²⁵²

3.1.2 A solução de Alston

Alston concorda que o problema da diversidade é uma dificuldade para a confiabilidade de PMC e das demais práticas místicas. A existência de explicações conflitantes para um mesmo fenômeno provoca no mínimo uma redução considerável na força de uma prática e das crenças geradas pela mesma. Diante do problema da existência ou não de uma realidade última ou entidade superior (posição ateísta);²⁵³ ou apenas da confiabilidade de uma prática doxástica mística de formar crenças verdadeiras,²⁵⁴ é necessário identificar qual é a verdadeira.

A posição ateísta é baseada na proposta de que um contato cognitivo genuíno produz compatibilidade e concordância. Portanto, a existência da incompatibilidade é

²⁵⁰ “Criterion (C): A participant must be aware of no doxastic practice that fundamentally conflicts with his own, unless he has good reason for believing that his practice can be shown to be more reliable than its rival(s).” idem, p.69

²⁵¹ Idem, p. 69-70

²⁵² Idem, p. 70

²⁵³ ALSTON, William P. *Perceiving God: the Epistemology of Religious Experience*. Ithaca/London: Cornell University Press. 1991. p. 267

²⁵⁴ Idem, p. 268-269

suficiente para o abandono dos relatos como um todo. Alston rejeita esse princípio, sob a alegação de que:

O acordo grosseiro que encontramos através das fronteiras culturais no mundo contemporâneo com relação ao ambiente físico e social nos levou a pensar que isso deve caracterizar qualquer modo genuíno de cognição. Mas uma melhor leitura da situação é que o acordo nessas áreas se deve ao fato de que elas são ideais para nossos poderes cognitivos, e que não há razão para esperar tal concordância em áreas não tão receptivas à cognição humana, mesmo se nós alcançamos cognição verídica nesses casos. Por que não deveria haver reinos, modos ou dimensões da realidade que são tão difíceis de discernir que o acordo generalizado é extremamente difícil ou impossível de alcançar, mesmo que alguma cognição verídica desse domínio seja alcançada? É um fato familiar que quanto mais difícil a tarefa, mais dispersas são as tentativas de realizá-la. Isso é válido em áreas tão diversas quanto exercícios matemáticos e prática de metas.²⁵⁵

A ideia por trás da posição ateuista da diversidade é a proposta de que diante de contrariedades em relação ao resultado reconhecido pela prática mística em comparação com as demais práticas de mesma categoria, o objeto não é real, não há um Deus ou realidade última a ser percebida. Contudo, parece confuso esse tipo de afirmação dado que até um certo nível toda prática fornece contrariedades quando há comparação dos resultados. Obviamente a percepção mística sofre do problema relacionado à diversidade religiosa que é mais complicado, se não impossível, de ser eliminado por completo, mas afirmar com base nisso que não há possibilidade genuína do objeto da percepção mística parece um salto pouco seguro.

Novamente é possível argumentar que o objeto é possivelmente mal interpretado, que os sujeitos de diferentes estruturas religiosas têm a tendência a observar aspectos da realidade última, mas não outros, por isso a contrariedade. Ou até mesmo, podemos levantar a existência de barreiras não cognitivas: Deus ou a realidade última deixa evidente a sua presença a todos, mas seu reconhecimento é obscurecido

²⁵⁵ “The rough agreement we find across cultural boundaries in the contemporary world with respect to the physical and social environment has seduced us into thinking that this must characterize any genuine mode of cognition. But a better reading of the situation is that the agreement in these areas is due to the fact that they are areas ideally suited to our cognitive powers, and that there is no reason to expect such agreement in areas not so amenable to human cognition even if we do achieve veridical cognition there. Why shouldn't there be realms, modes, or dimensions of reality that are so difficult for us to discern that widespread agreement is extremely difficult or impossible to attain, even if some veridical cognition of that realm is achieved. It is a familiar fact that the more difficult the task, the more widely dispersed the attempts to carry it out. This holds in areas as diverse as mathematical exercises and target practice.” Idem, p. 267

pela falta de comprometimento dos indivíduos, semelhante ao que ficou conhecido na tradição cristã como a corrupção provocada pelo pecado original.²⁵⁶

Alston particularmente não desenvolve a noção de um aparato cognitivo específico capaz de captar Deus como o *sensus divinitatis*, tampouco vai além em uma defesa que argumente diretamente que as possíveis contradições da diversidade religiosa são uma falha cognitiva provocada pelo pecado original. Mas ao falar desse modo de explicação, quer demonstrar que partir da diversidade religiosa como um argumento contra a existência de Deus é precipitado, pois haveria diversas explicações possíveis para a existência de sistemas conceituais e práticas místicas distintas, explicações que vão desde o caráter do fenômeno, como um tipo de experiência de pouco acesso, até fatores sociais, culturais e históricos que podem afetar ou agir no conjunto de crenças básicas do sujeito, permitindo que o mesmo identifique algo como sendo tal e tal.

Por outro lado, a posição agnóstica do problema da diversidade seria um pouco mais complicada. Se apenas uma prática é confiável, capaz de fornecer crenças verdadeira, diante das múltiplas práticas, como sou capaz de identificar qual? E se não for capaz de identificar qual é a mais confiável, é racional assumir uma prática mística como fonte de justificação? Para responder a primeira pergunta, é necessário olhar para fora da prática e analisar que indícios ou elementos favoráveis estão disponíveis na tradição da religião à qual a prática pertence. Para Alston, é possível, até certo ponto, encontrar razões externas em favor do sistema conceitual de fundo no qual a prática se apoia. Particularmente em defesa da prática cristã, o extenso trabalho em teologia natural e os argumentos em favor da existência de Deus formariam uma defesa em favor da existência ou da veracidade do objeto de PMC. Contudo, Alston concorda que ainda há muito trabalho a ser feito nesse aspecto, não somos capazes ainda de fornecer informações precisas que possam eliminar o problema ou formar uma sólida defesa externa para uma única prática.²⁵⁷

Concomitantemente, na ausência de uma maneira objetiva de levantar razões em favor de uma determinada prática, talvez seja possível traçar uma estratégia de avaliação comparativa entre as diversas práticas místicas, da mesma forma como é feito diante de práticas sensoriais com resultados contraditórios. Ou seja, ao considerar as

²⁵⁶ Idem, p.267-268

²⁵⁷ Idem, p. 269-270

múltiplas práticas doxásticas fruto de experiências místicas não sensoriais, separando todas em uma única prática, é possível por meio de uma análise comparativa eliminar resultados das mais fracas, ou menos estabelecidas, portanto, eliminar relatos contraditórios.²⁵⁸ Diante da ocorrência de práticas doxásticas mais confiáveis que outras, entende-se que há práticas mais sofisticadas com sistemas de cancelamento mais eficientes e mais bem estabelecidas, e práticas menores, mais fracas com menos relatos e adeptos, que podem ser abandonadas.

Contudo, o problema dessa estratégia é que apenas o tempo é capaz de mostrar qual prática sobrevive. Retomando a questão da confiabilidade circular e o argumento dos resultados passados, no decorrer do tempo e da análise dos resultados e das comparações é que somos capazes de diminuir ou eliminar o grau de confiabilidade que um determinado processo de formação de crenças possui. Em contrapartida, a junção de todas as práticas místicas em uma única prática pode ser extremamente problemática dado que podemos assumir que há diferentes maneiras de leitura ou organização dos *inputs* recebidos, assim como sistemas de cancelamentos bastante distintos, faltando, uma base comum para sustentar essa organização.

Já a segunda pergunta, (“diante da ausência de uma base comum para separar a prática verdadeira das falsas é racional a escolha de uma e não outras?”) Alston pretende partir da proposta de que não há nenhuma razão para além da própria prática que possa servir para dar força para a prática mística e demonstrar que mesmo nesse cenário há racionalidade na escolha de uma prática, o que vai ser trabalhado aqui como a estratégia do pior cenário possível, com base nas críticas levantadas por William Hanks, apresentadas por Alston em *Perceiving God*, como o argumento do pique-esconde.²⁵⁹ Em resumo, a crítica de Hanks é: suposto um jogo de pique-esconde onde há quatro cômodos com igual probabilidade de serem escolhidos como esconderijos por Johnny, ao escolher um dos cômodos para procurá-lo, não haveria um método ou um mecanismo que mostrasse qual dos cômodos é mais provável de ser o esconderijo dele. A escolha é completamente aleatória. Logo, não estou justificado na escolha de em qual cômodo procurar Johnny.

²⁵⁸ Idem, p. 271-272

²⁵⁹ Idem, p. 272

Alston assume o problema do pior cenário possível e argumenta, com base em dois modelos argumentativos distintos, que mesmo diante de nenhuma razão não circular é possível descrever um direcionamento natural, ou ação racional que guie o sujeito diante do dilema.²⁶⁰ Primeiro:

Consideremos a oposição metodológica entre psicanalistas e behavioristas em relação ao diagnóstico e tratamento da neurose e, mais geralmente, da motivação humana. As formulações psicanalíticas são fortemente baseadas em "insight" e "interpretação" clínicos. Os behavioristas tipicamente rejeitam esses dados e se restringem a dados "brutos", cuja observação pode ser facilmente replicada sob condições controladas. Como os psicanalistas não rejeitam a legitimidade dos dados comportamentais, mas afirmam apenas que são insuficientes para lidar com os problemas com os quais estão preocupados, a questão é sobre o status dos "dados" dos analistas. Digamos que não há um terreno comum sobre o qual a disputa possa ser resolvida. Aqui não estamos tão prontos, ou não deveríamos estar tão prontos, para julgar que é irracional para o psicanalista continuar a formar crenças clínicas no modo como ele faz sem ter razões não-circulares para supor que seu método de formar diagnósticos clínicos é fidedigno. Uma vez que não sabemos exatamente como tais razões não-circulares são, mesmo que o método seja confiável, não devemos considerar o praticante irracional por falta de tais razões.²⁶¹

Com esse exemplo, Alston quer demonstrar como é complicada a conclusão da escolha irracional como defende a conclusão da posição agnóstica do problema da diversidade. Neste caso, diante de dois mecanismos que fornecem resultados distintos, onde não há uma base comum para eliminar os resultados conflitantes e não temos acesso a razões não circulares para aceitar um e não o outro, seria irracional abandonar os processos, ou ao menos é racional se manter no processo em um mecanismo na ausência de razões para abandonar, ou na ausência de um mecanismo mais eficiente, ou na ausência de razões para considerar o mecanismo oposto mais confiável do que aquele no qual já estamos engajados.

²⁶⁰ Idem, p. 272-275

²⁶¹ "Consider the methodological opposition between psychoanalysts and behaviorists concerning the diagnosis and treatment of neurosis and, more generally, concerning human motivation. Psychoanalytic formulations are based heavily on clinical "insight" and "interpretation". Behaviorists typically reject these as data and restrict themselves to "harder" data, the observation of which can be easily replicated under controlled conditions. Since psychoanalysts do not reject the legitimacy of the behavioral data, but hold only that they are insufficient for dealing with the problems with which they are concerned, the issue is over the status of the analysts' "data". Let's say that there is no common ground on which the dispute can be resolved. Here we are not so ready, or should not be so ready, to judge that it is irrational for the psychoanalyst to continue to form clinical beliefs in the way he does without having noncircular reasons for supposing that his method of forming clinical diagnoses is a reliable one. Since we are at a loss to specify what such noncircular reasons would look like even if the method is reliable, we should not regard the practitioner as irrational for lacking such reasons." Idem, p. 273

Para reforçar e deixar clara sua defesa, Alston aposta em uma analogia contrafactual:

Suponha que em certas culturas houvesse uma prática "cartesiana" bem estabelecida de ver o que é visualmente percebido como um meio indefinidamente estendido que é mais ou menos concentrado em vários pontos, ao invés de, como em nossa prática "aristotélica", como composto de objetos mais ou menos discretos espalhados pelo espaço. Em outras culturas, encontramos uma PS "whiteheadiana" para ser igualmente socialmente estabelecida; aqui, o campo visual é visto como composto de eventos momentâneos que se desenvolvem em um processo contínuo. (...) Mas suponha ainda que, nessa situação imaginada, estamos tão firmemente ligados à nossa forma "aristotélica" de PS quanto somos de fato. Os forasteiros cartesiano e whiteheadiano parecem totalmente estranhos para nós, e achamos difícil levar a sério a ideia de que eles possam estar dizendo as coisas como são. No entanto, não podemos encontrar bases neutras sobre as quais argumentar de forma eficaz em favor da maior precisão de nossa maneira de fazê-lo. Em tal situação ficaria claro que é irracional para nós continuarmos a formar crenças perceptivas em nosso modo "aristotélico", dado que a prática está se provando por seus frutos? Parece-me que o oposto é claro. Na ausência de qualquer razão externa para supor que uma das práticas concorrentes é mais precisa do que a minha, o único caminho racional para mim é manter-me firme na prática em que sou um mestre e que me serve tão bem em guiar minha atividade no mundo.²⁶²

Lembrando que as práticas doxásticas são mecanismos pré-reflexivos que se desenvolvem em conjunto com a cognição do sujeito, diante de práticas conflitantes, como no caso descrito no argumento de Hanks, tanto a prática na qual estou engajado quanto a prática oposta não apresentam fator não circular que demonstre a superioridade de uma em detrimento das outras. Logo, a prática oposta não me oferece nada que me permita aceitar que o resultado fornecido por ela é superior a minha. Por outro lado, a prática na qual estou engajado já é conhecida por mim, já possuo um conjunto de resultados que me servem vindo dela. Portanto, diante do dilema da diversidade, é racional se manter na prática à qual se pertence, na ausência de razões para supor que a

²⁶² "Suppose that in certain cultures there were a well established "Cartesian" practice of seeing what is visually perceived as an indefinitely extended medium that is more or less concentrated at various points, rather than, as in our "Aristotelian" practice, as made up of more or less discrete objects scattered about in space. In other cultures we find a "Whiteheadian" SP to be equally socially established; here the visual field is seen as made up of momentary events growing out of each other in a continuous process. Let's further suppose that each of these practices serves its practitioners equally well in their dealings with the environment. We may even suppose that each group has developed physical science, in its own terms, to about as high a pitch as the others. But suppose further that, in this imagined situation, we are as firmly wedded to our "Aristotelian" form of SP as we are in fact. The Cartesian and Whiteheadian outsider seem utterly outlandish to us, and we find it difficult to take seriously the idea that they may be telling it like it is. Nevertheless, we can find no neutral grounds on which to argue effectively for the greater accuracy of our way of doing it. In such a situation would it be clear that it is irrational for us to continue to form perceptual beliefs in our "Aristotelian" way, given that the practice is proving itself by its fruits? It seems to me that quite the opposite is clear. In the absence of any external reason for supposing that one of the competing practices is more accurate than my own, the only rational course for me is to sit tight with the practice of which I am a master and which serves me so well in guiding my activity in the world." Idem, p. 273-274

prática oposta é mais eficiente.²⁶³ Em outras palavras, Alston reconhece que há uma predileção por nossas próprias práticas, ou seja, ao se engajar em PMC e seus resultados, só abandono PMC quando tenho boas razões para fazê-lo. Os conflitos gerados por outras práticas devem ser tais que a prática rival seja superior a PMC para que eu possa racionalmente abandonar PMC, mas aceitando o pior cenário possível, não há nada nas práticas rivais que supere minha prática. Diante disso, é racional supor que frente à diversidade eu me mantenha na prática que estou acostumado.

Este tipo de defesa é baseado em um princípio de conservadorismo epistêmico. Jonathan L. Kvanvig em *Conservatism and its virtues* (1989), define esse princípio como sendo a posição epistêmica de que uma crença pode ser racional, até um certo grau, para o sujeito em virtude de seu compromisso doxástico.²⁶⁴ Isso é transposto para o trabalho de Alston ao assumir que é racional, até um certo grau, para o sujeito da prática se manter vinculado ao processo diante do comprometimento doxástico pessoal do sujeito para com a prática, na ausência de motivos não circulares para considerar a prática oposta superior a sua.

Já no que diz respeito às críticas desenvolvidos por Willard, não parece ser o caso de que Alston depende do Critério C para responder ao problema da diversidade, pois, mesmo que não seja aplicado nesses termos, Alston parece apostar numa forma de princípio de conservadorismo epistêmico. Este pode ser descrito como critério de manutenção (M): diante de práticas mutualmente contraditórias é racional se manter engajado na prática na qual já se é familiarizado na ausência de razões não circulares em favor da prática oposta. Lembremos que, quando falamos de práticas e processos de formação de crenças, quando abandonamos um processo, ele é substituído por outro. Por exemplo, no caso místico, se houver o abandono completo de qualquer prática responsável por explicar a realidade em termos de uma entidade última, isso se deve à substituição por outros modelos de explicação da realidade.

Em termos gerais, diante do problema da diversidade, a proposta de Alston tem interessantes colocações e implicações. Em um primeiro momento, como apresentado

²⁶³ A respeito da racionalidade de escolha diante de práticas contraditórias de igual peso e na ausência de razões não circulares é possível fazer um paralelo com a argumentação desenvolvida por William James em *The Sentiment of Rationality* (1992). Diante da necessidade de tomada de decisão, sendo uma questão urgente para o sujeito é racional escolher entre as opções conflitantes.

²⁶⁴ KVANVIG, J. 1989. *Conservatism and its Virtues*. *Synthese*, 79(1). p. 160.

brevemente nas primeiras seções deste trabalho, Alston não estaria comprometido em defender a existência de Deus, sendo no máximo, uma defesa indireta dessa tese. Isto porque Alston não parte do objeto real ou genuíno para descrever percepção, e sim do objeto descritivo, dos dados recebidos do fenômeno experienciado na forma que o sujeito o reconhece. Diante disso, ele aceita a possibilidade de muitos dos relatos serem falsos e incompatíveis com a realidade. Logo, no que diz respeito ao objeto da percepção, a posição de Alston a princípio permite que seja possível que os diferentes relatos sejam fruto de uma única entidade, mas que é percebida desde aspectos diferentes por diferentes tradições e práticas.²⁶⁵ Mas disso não se segue que Alston não estaria preocupado com a percepção genuína, mas apenas que o relato descritivo serve de razão para acreditar na possibilidade da ocorrência genuína ou da presença genuína de Deus na percepção.

Esta separação seguida da argumentação que trabalha a questão unicamente no meio epistemológico possibilita à teoria de Alston não se comprometer com o problema da diversidade diretamente²⁶⁶, da mesma forma que não se compromete em eliminar a dúvida cética. A questão de Alston é mostrar que é racional aceitar a existência de Deus por meio da experiência perceptiva não sensorial mística, assim como aceitamos a existência da realidade externa ao considerar os dados perceptivos que recebemos pela experiência sensível.

Retomando a analogia entre a prática sensorial e a prática mística, a razão pela qual a prática sensorial não parece de sofrer com o problema da diversidade é que essa teria uma linguagem comum, extensivo conhecimento sobre o mecanismo e as condições das experiências, e gozaria de certa universalidade. Essas condições foram se solidificando com o tempo e com a pesquisa, o que falta para a prática mística. Além disso é importante lembrar, assim como Alston acredita, que há trabalhos e discussões na área da filosofia da religião que visam solidificar e fornecer as bases do sistema conceitual de determinados conjuntos conceituais religiosos.

²⁶⁵ ALSTON, William P. *Perceiving God: the Epistemology of Religious Experience*. Ithaca/London: Cornell University Press. 1991. p. 256

²⁶⁶ Alston discute diferentes implicações e forma de analisar a possível incoerência entre as diferentes tradições religiosas (ALSTON, 1991, 256-266), explorando diferentes estratégias e até que ponto essas objeções afetam sua teoria. Contudo para o intuito deste trabalho me limito a discutir pontos centrais e mais gerais das implicações do problema para a teoria da justificação por meio da prática mística.

Contudo, claramente, a diversidade religiosa é uma forte objeção para a teoria de Alston, pois reduz a confiabilidade das práticas místicas, mas isso não faz com que o mecanismo seja irracional ou injustificado. O que é suficiente para o sucesso da tese do autor que é demonstrar que é possível, para o sujeito da experiência, possuir crenças *prima facie* justificadas sobre Deus com base na ocorrência de experiências descritivas de Deus.

É evidente que o problema da diversidade é muito mais profundo do que a análise feita neste trabalho foi capaz de discutir. A existência de múltiplas religiões, ou sistemas conceituais religiosos opostos é uma dificuldade para qualquer abordagem da questão religiosa como forma de explicação da realidade. Contudo, para as finalidades desta dissertação, foi limitada a discussão dentro da proposta de justificação em Alston, assim como sua resposta, que pode se resumir na aceitação do problema como uma dificuldade real para o teísta, mas insuficiente na tentativa de negar racionalidade à justificação por meio da prática mística estabelecida. A falta de profundidade da questão se deve prioritariamente à amplitude do problema da diversidade, que por si só já é uma questão tão ampla para a filosofia quando a própria religião. Diante disso, para que seja trabalhada de forma completa demandaria espaço e tempo de pesquisa que fogem dos parâmetros deste texto. Este capítulo abordou a questão dentro do desenvolvimento da teoria de justificação de Alston no intuito de mostrar que essa não é uma questão deixada de lado pelo autor, ao mesmo que, para a sua teoria, suas implicações não invalidam sua conclusão.

CONCLUSÃO

Nesta dissertação vimos como Alston argumenta em favor de uma racionalidade epistemológica para as crenças teístas em sua principal obra de filosofia da religião. A proposta consiste em mostrar que diante de determinados casos de experiência a crença teísta formada é justificada da mesma forma que justificamos outras crenças perceptuais a respeito do mundo externo pela experiência sensorial. Desta forma, ele reúne em *Perceiving God* os resultados de uma pesquisa de décadas uma estrutura argumentativa para demonstrar como o fenômeno da experiência religiosa, negligenciado e desconsiderado ao longo do desenvolvimento acadêmico mais recente, pode ser justificado do mesmo modo (embora em grau diferente) que crenças comuns do dia a dia, que carregam aceitação quase que universal. Através da apresentação da proposta do autor, bem como da análise de objeções e respostas, a dissertação apresentou a força da proposta de justificação de Alston para as crenças teístas com base no fenômeno da experiência religiosas, assim como os limites e fraquezas da teoria. O objetivo era mostrar que a proposta em questão representa ainda hoje uma posição forte capaz de sobreviver às críticas e manter sua conclusão em favor da justificação racional de crenças perceptivas com conteúdo religioso.

De modo geral, durante todo o tempo consciente, estamos comprometidos a formar crenças a respeito do mundo externo, confiar – ao menos até certo ponto – nas nossas intuições, sentidos e memória, o que representa um comportamento epistemológico racional e justificado trata-se de um conjunto de mecanismos estabelecidos socialmente e aceitos sem maiores problemas como justificativa para as crenças formados por eles, na ausência de dúvidas ou incompatibilidade evidentes. A argumentação de Alston mostra que não temos razão para negar o mesmo espaço de justificação para crenças teístas advindas da experiência mística. Isso porque, mesmo diante da obscuridade do objeto experienciado, o agente da crença se comporta mentalmente da mesma forma que em casos socialmente estabelecidos como os sensoriais, sendo o teísta um agente cognitivo responsável que assume a crenças teístas sem violar princípios epistêmicos básicos.

Ainda hoje a proposta de justificação por meio da prática doxástica mística em Alston é considerada um divisor de águas para a epistemologia da religião e a questão da experiência religiosa, fortemente debatida e questionada. A proposta do epistemólogo norte-americano permanece um estudo atual e forte, por conta do seu cuidado argumentativo em delimitar o problema da experiência dentro do âmbito epistemológico da justificação e adotar uma conclusão simples em defesa das crenças religiosas, fornecendo uma saída ou resposta para os principais ataques contemporâneos a sua argumentação.

É evidente que seu trabalho não elimina ou resolve todo o debate a respeito do tema da experiência religiosa, e não parece ser o caso que este seja o objetivo, mas fornece um caminho e uma análise séria e sistemática para uma questão tão abrangente quanto o fenômeno da experiência religiosa para a epistemologia da justificação e a filosofia. Há diversos elementos envolvidos nas crenças religiosas, seja a fé, o testemunho, a relação social e histórica dos envolvidos etc. A proposta de Alston é acima de tudo um recorte da questão da crença religiosa abordando o fenômeno da experiência. Trata-se, portanto, de um estudo epistemológico do fenômeno enquanto mecanismo de justificação, sem intenções de abarcar toda a complexidade do estudo das religiões. Ele conclui que, diante do fenômeno perceptivo místico descritivo não sensorial, o sujeito possui ao menos justificação *prima facie* em acreditar nas crenças de manifestação, crenças da ação ou presença de Deus no mundo.

Contudo, ao menos no que diz respeito à justificação pela prática doxástica mística, a estrutura de argumentativa de Alston tem limites. Tanto no seu próprio trabalho como nesta dissertação, foi possível notar que a prática doxástica mística é mais fraca em comparação com práticas como a sensorial ou a memória, práticas consideradas mais bem estabelecidas, seja por não possuírem uma linguagem universal ou pelas dificuldades do fenômeno da experiência mística no que diz respeito a sua análise exaustiva. Além de sofrer com as dificuldades levantadas pela diversidade religiosa, problema que exige maior atenção e se mantém em aberto para futuras pesquisas. Mas disso não se segue que a prática teísta não tenha uma aceitabilidade racional de justificação.

E ao defender o fenômeno perceptivo místico como um mecanismo que tem valor interpessoal e forma crenças individuais, não há por parte da justificação por meio

da prática doxástica perceptiva mística maneira de avançar no processo de justificação e convencer um indivíduo não teísta da verdade das crenças-M. Isso porque a aceitação das crenças perceptivas teístas depende diretamente do engajamento do sujeito em alguma prática mística assim como a ocorrência da experiência mística. Para convencer o cético da verdade da crença teísta, nesses termos, seria necessário discutir o fenômeno da experiência mística como parte de uma prática doxástica de testemunhos ou o *usp* de argumentos que partem de premissas de aceitação universal, algo que Alston não se compromete fazer em seu trabalho.

A proposta construída por Alston em favor da justificação por meio do próprio fenômeno permite apenas mostrar que não há deslealdade intelectual ou falta de compromisso com a verdade por parte do teísta que sustenta sua crença por meio deste processo. Sendo assim, o maior ganho de sua obra é mostrar para o não teísta que as crenças perceptivas religiosas (crença M) são formadas por um mecanismo racional de justificação e que tem o mesmo estatuto epistêmico de diversas crenças perceptuais do cotidiano. Contudo, levando em conta a escala dos problemas discutidos em filosofia da religião, sua conclusão em defesa de crenças *prima facie* em favor do teísmo pode parecer simples, mas representa uma significativa contribuição para a justificação da racionalidade da crença teísta.

BIBLIOGRAFIA:

ALSTON, P. William. *Epistemic Desiderata*. *International Phenomenological Society. Philosophy and Phenomenological Research* , Vol. 53, No. 3 (Sep., 1993), pp. 527-551

ALSTON, W. P., & FALES, E. (2004). 'Does Religious Experience Justify Religious Belief?'. In: (eds.) M. J. Peterson & R. J. VanArragon. *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*. pp.135-63, Oxford: Blackwell.

ALSTON, William P. (1983) "Christian Experience and Christian Belief." In *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*. Edited by Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.

ALSTON, William P. (1985)"Concepts of Epistemic Justification." In *Epistemic Justification: Essays in the Theory of Knowledge*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1989. Originally in *Monist* 68

ALSTON, William P. (1993) *The Reability of Sense Perception*. Ithaca/London: Cornell University Press.

ALSTON, William P. (1995) Realism and the Christian Faith. In: Long E.T. (ads) *God, Reason and Religions*. *Studies in Philosophy and Religion*, Vol 18. Springer, Dordrecht.

ALSTON, William P. (Mar., 1988) An Internalist Externalism, *Synthese*, Vol. 74, No. 3, Internalism, pp. 265-283

ALSTON, William P.(1988) Religious Diversity and Perceptual Knowledge of God. *Faith and Philosophy*, Volume 5, issue 4, outubro.

ALSTON, William. (1988) Referring to God. *International Journal for Philosophy of Religion*, Volume 24, Issue 3, Novembro de. pp 113-128

ALSTON, William. (1991). *Perceiving God: the Epistemology of Religious Experience*. Ithaca/London: Cornell University Press.

ALSTON, William. (2005) *Beyond "Justification": Dimensions of Epistemic Evaluation*. Ithaca/London: Cornell University Press.

ALSTON, Willian. (2001) Reviewd Work(s): Religious Experience, Justification, and History by Matthew C. Bagger. Oxford University Press. *behalf of the Mind Association*. Vol. 110, No. 437, Janeiro. pp. 153 – 160.

AUDI, Robert. (1995) Perceptual Experience, Doxastic Practice, and the Rationality of Religious Commitment. *Journal of Philosophical Research*, v. XX, pp. 1-18.

BAGGER, Matthew C. (1999) *Religious Experience, Justification, And History*. Cambridge University Press.

BALDWIN, Erik & THUNE, Michael. (2008) The epistemological limits of experience-based exclusive religious belief. *Religious Studies*. Volume 44, Issue 04, December, pp 445-455.

BALDWIN, Erik & THUNE, Michael.(2008) The epistemological limits of experience-based exclusive religious belief. *Religious Studies*. Volume 44, Issue 04, December, pp 445-455.

BROWN, David. (2015) Realism and Religious Experience. *Religious Studies*. Vol. 51, Issue 4, Dez. p. 497-512

BURNS, Aaran. (2015) A phenomenal conservative perspective on religious experience. *International Journal for Philosophy of Religion*. Published Online on 23 December 2015.

CAVALCANTI, Paulo Estevão T. (2010) *Percepção de Deus e Justificação da Crença Religiosa: uma análise da epistemologia da religião de William Alston*. Dissertação, Instituto de Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, Universidade de Brasília.

CLIFFORD, W.K. (2010) A ética da crença. In: Desiderio Murcho. *A Ética da Crença*. Editora: Bizancio. pp. 97-136.

DAVIES, Brian. (1993) *An Introduction to the Philosophy of Religion*. Oxford: OUP.

DUMSDAY, Travis.(2011) Counter-cultural religious experiences. *Religious Studies*, Volume 47, Issue 03, September. pp 317-330.

FASKO, Manuel.(2017) The demystification of Nick Zangwill's "Myth of Religious Experience".Analytic perspectives on method and authority in *Theology*. Theology 2017, 3 edição. p. 370-379

GALE. Richard M. (1994) Why Alston's Mystical Doxastic Practice Is Subjective. *Philosophy and Phenomenological Research*, Volume 54, Issue 4, December. pp. 868-875.

GELLMAN, J. I. (2005) Mysticism and Religious Experience. *Oxford Handbook to the Philosophy of Religion*, Ed., W. J. Wainwright, ch. 6, Oxford: Oxford University Press.

GREEN, Adam. (2009) Reading the mind of God (without Hebrew lessons): Alston, shared attention, and mystical experience. *Religious Studies*. Volume 45, Issue 04, December, pp 455-470.

HASKER, William; Reichenbach, Bruce & Basinger, David (2001). *Philosophy of Religion: Selected Readings*. Oxford University Press USA.

HASKER, William. (1996) Religious Epistemology. In: BORCHERT, Donald. *The encyclopaedia of Philosophy*. New York: Macmillan, p.142-145.

HASKER, William. (2010) Alston on the Rationality of Doxastic Practices: A response to John Turri. *Faith and Philosophy*, Volume 27, Issue 2, April.

HEIM, S. Mark. (2000) Saving the particulars: religious experience and religious ends. *Religious Studies*. Volume 36, Issue 04, December. pp 435-453.

HICK, John.(1997) The Epistemological Challenge of Religious Pluralism. *Faith and Philosophy*, volume 144, issue 3, julho.

JAMES, William. (1995) *As variedades da experiência Religiosa: um estudo sobre a natureza humana*. Tradução de Octavio Mendes Cajado. São Paulo: Editora Cultrix.

KVANVIG, J. (1989). Conservatism and its Virtues. *Synthese*, College Station U.S. A. 79(1):143-163.

KWAN, K. (2006) Can Religious Experience Provide Justification for the Belief in God? The Debate in Contemporary Analytic Philosophy. *Philosophy Compass* 6, 640-61.

MAWSON, T. (2005) How can I know I've perceived God? *International Journal for Philosophy of Religion*. April, Volume 57, Issue 2, pp 105-121.

McGrath, Matthew. (2016) Alston on the Epistemic Advantages of the Theory of Appearing. *Journal of Philosophical Research*, Volume 41, Issue Suokement, Selected Papers in Honor of William P. Alston. pp. 53-70.

McLeod, Mark S.,(1993).*Rationality and Theistic Belief: An Essay on Reformed Epistemology*. Paper 17

MEEKER, Kevin. (1994) *William Alston's epistemology of Religious experience: A 'reformed' Reformed Epistemology?* *Philosophy of Religion* 35:89-110, 1994

PINHEIRO, Maurício Mota S. (2006) *Experiência Religiosa e Crença em Deus: Avaliação comparativa das Abordagens de Alston e Plantinga*. Dissertação, Instituto de Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, Universidade de Brasília.

PLANTINGA, Alvin, 1981, "Is Belief in God Properly Basic?" *Noûs*, 15: 41–51.

PORTUGAL, Agnaldo Cuoco. (2004) Epistemologia da experiência religiosa: uma comparação entre Alston e Swinburne; *Numen; Revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, v. 7, n. 2, p. 137-180.

QUINN P. L. (1995) *Towards Thinner Theologies: Hick and Alston on Religious Diversity*. In: Long E. T. (eds) *God, Reason and Religions*. Studies in Philosophy and Religion, Vol 18. Springer, Dordrecht.

ROWE, William L. (2010) *Introdução à Filosofia da Religião*. Lisboa: Editora Babel.

SCHELLENBERG, J. L.(1994) Religious Experience And Religious Diversity: A Reply to Alston. *Religious Studies*. Volume 30, junho, pp.151-159.

SEIGAL, Joshua. (2012) ‘God told me to do it’: sceptical theism and perceiving God. *Religious Studies*. Volume 48, Issue 01, March, pp 95-100.

SHAFFER, Michael J. (2004) *A defeater of the Claim that Belief in God's Extence is Properly Basic*. Philo, Volume 7, Issue 1, Spring-Summer. pp. 57-70.

SWINBURNE, Richard. *A existência de Deus*. Tradução: Agnaldo Cuoco Portugal – Brasília, DF: Academia Monergista.

TILLEY, Terrence W.(1994) Religious pluralism as a problem for ‘Pratical’ religious Epistemology. *Religious Studies*, Volume 30, Junho. pp.161-169.

WALL, George. (1995) *Religious Experience and Religious Belief*. Lanham, Md.: University Perrof America.

WILLARD, Julian. (2001) Alston's epistemology of religious belief and the problem of religious diversity. *Religious Studies*. Volume 37, Issue 01, March, pp 59-74.

WYNN, Mark. (2009) Towards a broadening of the concept of religious experience: some phenomenological considerations. *Religious Studies*. Volume 45, Issue 02, June, pp 147-166.

YANDELL, K. E. (1993) *The Epistemology of Religious Experience*. Cambridge: Cambridge University Press.

ZACKARIASSON, Ulf.(2006) A problem with Alston's indirect analogy-argument from religious experience. *Religious Studies*. Volume 42, Issue 03, September, pp 329-341.

ZANGWILL, Nick (2004). The myth of religious experience. *Religious Studies* 40 (1):1-22.